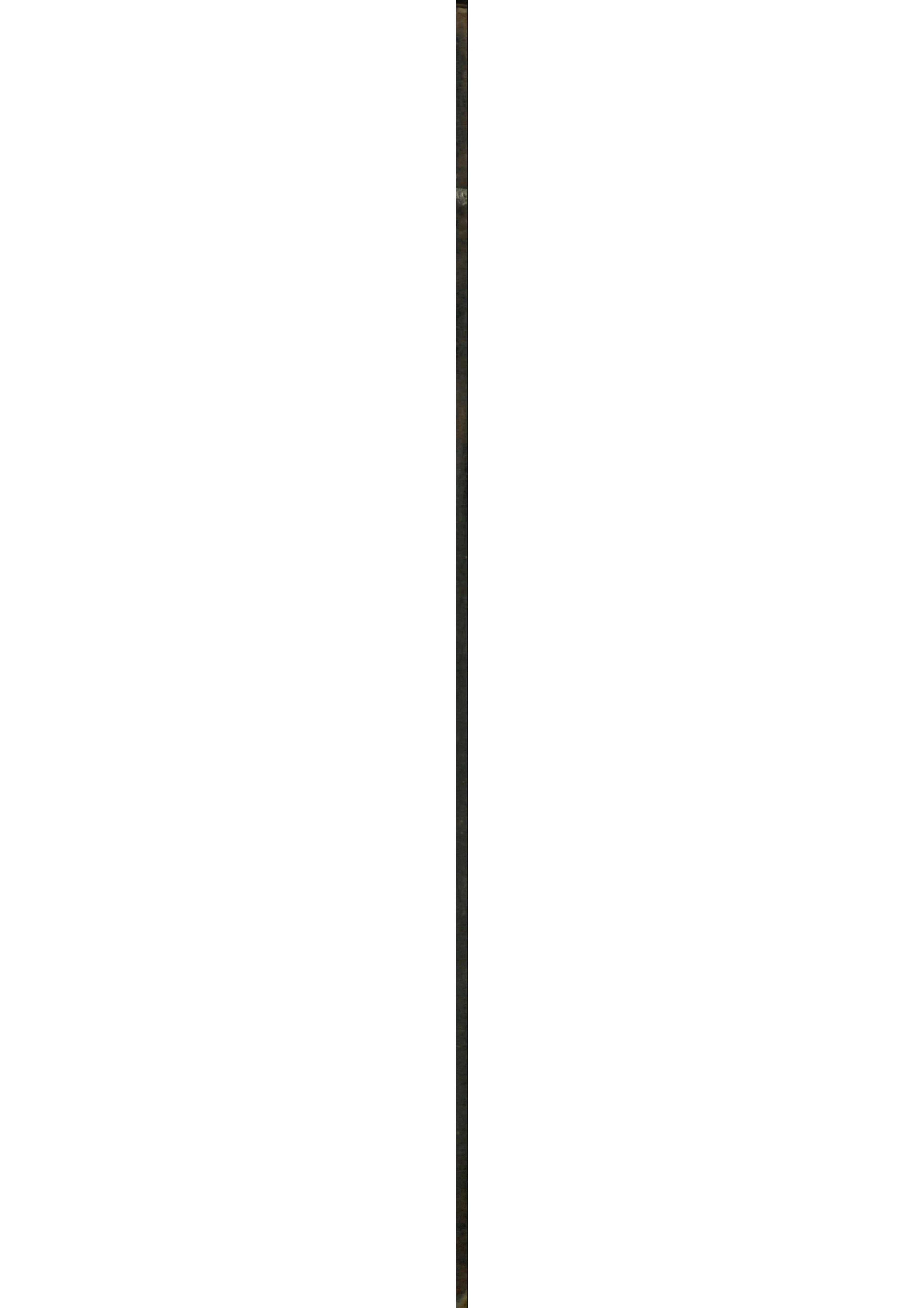
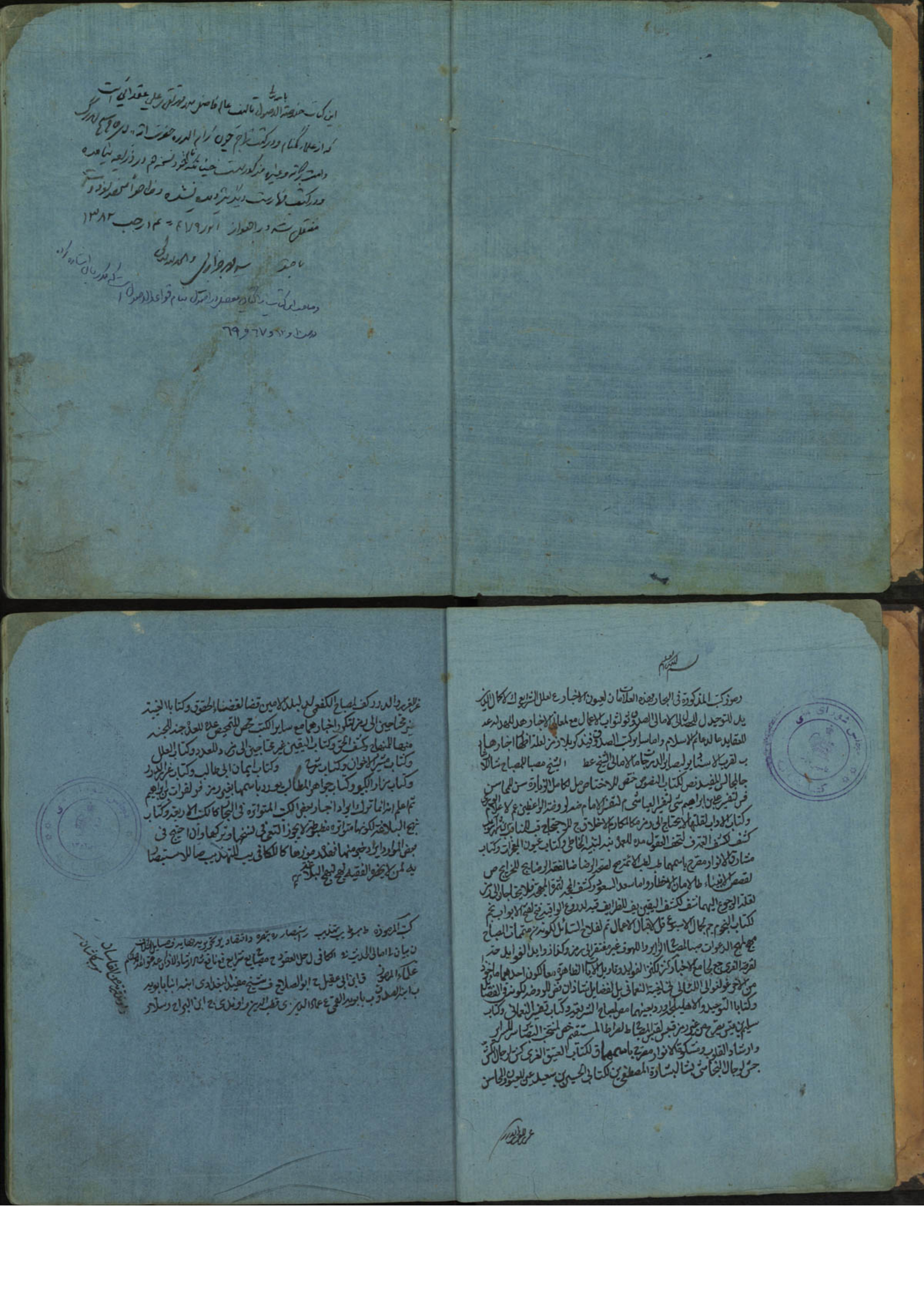




بازدید شد
۱۳۸۵
بازرسی شد
کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب خلاصة الاصول
مؤلف محمدتقی بن علی عقدائی یزدی
موضوع
شماره قفسه
شماره ثبت کتاب
۸۷۱۹۸
۱۰۷۵۹
۱۴۰۶۶



این کتاب حدیقة الاصول تالیف عالم فاضل سید محمد تقی بن علی عقدائی است
که از علماء گمنام و در کتب تراجم چون ذراری الدره حضرت آقا ... در ۱۲۵۶ بزرگ
دامت برکاته و غیره مذکور نیست ... نسخه هم در ذریعه بنام ده
و در کشف الاستار دیگر دیده نشده و ظاهراً منحصر بوده و ...
منتقل شد در اهواز آبان ۴۲/۷/۹ = ۱۴ رجب ۱۳۸۲
با جلد سید محمد جزایری والحمدلله تعالی
و صاحب این کتاب یک کتاب مختصر در اصول بنام قواعد الاصول است که مکرر بان اشاره کرده
در ص ۱ و ۱۲ و ۶۷ و ۶۹

بسم الله الرحمن الرحیم

رموز کتب المذکورة فی البحار بهذه العلامات ن لعیون اخبار الرضا ع لعلل الشرایع ک لاکمال الدین
ید للتوحید ل للخصال لی لامالی الصدوق ثو لثواب الاعمال مع لمعانی الاخبار هد للهدایة عد
للعقاید ما لدعائم الاسلام واما سایر کتب الصدوق فنذکرها بلا رمز لعله ... اخبارها
ب لقرب الاسناد یر لبصائر الدرجات ما لامالی الشیخ عط ... الشیخ مصبا للمصباح شا للارشاد
جا لمجالس المفید نص لکتاب النصوص ختص للاختصاص مل لکامل الزیارة سن للمحاسن
فس لتفسیر علی بن ابراهیم شی لتفسیر العیاشی م لتفسیر الامام ضه لروضة الواعظین عم لاعلام الوری
وکتاب الاداب لقلتها لا یحتاج الی رمز مکا لمکارم الاخلاق ج للاحتجاج قب للمناقب ابن شهر آشوب
کشف لکشف الغمة ف لتحف العقول مد للعمدة نبه لتنبیه الخاطر وکتاب عیون المعجزات وکتاب
مشارق الانوار مصرح باسمهما طب لطب الائمة صح لصحیفة الرضا ضا لفقه الرضا یج للخرائج ص
لقصص الانبیاء طا لامان الاخطار واما سعد السعود وکشف المحجة لثمرة المهجة فلا یحتاج الی رمز
لقلة الرجوع الیهما نی لکتاب الیقین یف للطرائف قبه لدروع الواقیة فتح لفتح الابواب نجم
لکتاب النجوم جم لجمال الاسبوع قل لاقبال الاعمال تم لفلاح السائل لکونه من متممات المصباح
مهج لمهج الدعوات ضا لمصباح الزائر ... للهوف غیر مفتقر الی رمز وکذا زوائد الفوائد حد
لفرحة الغری جع لجامع الاخبار کنز لکنز الفوائد وتاویل الآیات الظاهرة معا لکون احدهما ماخوذ
من الآخر غو لغوالی اللئالی ... النعمانی یل لفضائل شاذان فض للروضة لکونه فی الفضائل
وکتابا التوحید والاهلیلجة ... مصباح الشریعة وکتاب تفسیر النعمانی وکتاب
سلیم بن قیس مصرح ... المستقیم خص لمنتخب البصائر للبرسی
وارشاد القلوب ومشکوة الانوار مصرح باسمهما ق لکتاب العتیق الغروی کش لرجال الکشی
جش لرجال النجاشی شا بشارة المصطفی لکتاب الحسین بن سعید ... والمحاسن

غط للغیبة ... کف لمصباح الکفعی لد للبلد الامین قضا لقضاء الحقوق وکتاب الغیبة
... مع سایر الکتب محص للتمحیص عدة للعدة جنة للجنة
منهاج المنهاج کشف الحق وکتاب الیقین غیر محتاجین الی رمز د للعدد وکتاب العلل
وکتاب ... الاخوان وکتاب ... وکتاب ایمان ابی طالب وکتاب غرر الدرر
وکتاب مزار الکبیر وکتاب جواهر المطالب نعبر باسمهما بغیر رمز فر لفرات بن ابراهیم
ثم اعلم انا انما ترکنا ایراد اخبار بعض الکتب المتواترة فی البحار کالکتب الاربعة وکتاب
نهج البلاغة لکونها متواترة مضبوطة لا یجوز التعدی فی نسخها وترکها وان احتیج فی
بعض الموارد ایراد شیء منها نعتمد رموزها کا للکافی یب للتهذیب صا للاستبصار
یه لمن لا یحضره الفقیه نهج لنهج البلاغة ...

کتب المرموزة ... یب تهذیب ... استبصار ...
... امالی ... الکافی ... مصباح ... ارشاد ... علل ...
علماء المصرح ... ابن ابی عقیل ... ابو الصلاح ... شیخ مفید البغدادی ابنه ابنا بابویه
... ابن البراج سلار

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله الذی جعل الاصول اصولاً للفروع والفروع فروعاً للاصول وصلی الله

الا و بعد مسالك الوصول و مدارك شریعته التی لیس لها عوج و بارك الاقول

و صلواته علی من كان قوله كفعله المقبول محمد صلی الله علیه و آله لاسیما ذریة الرسول

ما دام الحق حقیقا بالقبول والباطل باطلا عند العقول اما بعد چنین گوید عاجز

هیچ در بحار حیرت و نار و هائم فلوات حیرت و سرگردان و متفحص خزائن آهنك و

بمنزل مقصود و كشائی و متجسس الیاس ربك ناخدا اعنی ای رسا محمد تقی بن علی

عفی الله عن جرایمها و غفر عن سیئاتها كه چون امر نواب فلك جناب حافظ اوراق

و حارس شریعت سید المرسلین ولی سلطان سلاطین و ملاذ خاقان خواقین دودمان عجم

خلاصه سلسله اعظم محمد ولیعهد امیر اعظم ادام الله تعالی تمتعه بحیر لختام ودنیه لما جری و جعل

آخرته خیر من الاولی صدور یافت در خلاصه كردن مسائل اصول فقه اگرچه این ناقابل را

قابلیتی در این صناعت بضاعتی و لکن نظر بمضمون المامور معذور و المیسور لا یسقط بالمعسور

قلم جسارت بر صفحه ضعیف رقم حوادث مسودنا و جعله الکواکب الغضب و من النقلین السلیمی بالاذن

کذارد

کذارد و این مختصر را اصول اتمام نهاد و مرتب نمود بر یک مقدمه و پنج مقصد و یک خاتمه و رسالة

و شروع در مقصود نمود بعون الملك المعبود مقدمه در بیان شناختن معنی اصول فقه است و در آن چهار مقام

مقام اول در شناختن معنی لفظ اصول است و اصول جمع اصل است و اصل در لغت بعضی گفته اند مبنا هر چیز است

و بعضی گفته اند که هر چه فرع است و این دو قول با هم منتفی است زیرا که هر یک مثبت و نافی یکدیگر است

زیرا که مالشی در لغت داناتر است علاوه براین معنی موافق معنی عرف عام است پس اگر این معنی معنی لفظ اصل

نباشد در لغت ممکن لازم آید نقل عدم نقلت و اصل در اصطلاح اصولیین پنج معنی دارد و لکن

همه این معنیها بر میگردد به چهار معنی اول دلیل دوم راجح سیم استصحاب چهارم قاعده خوانده که لفظ

اصل مشترک لفظی است در این معنیها و دلیل بر این بنا در کل و عدم صحت سلب کلیت و لکن اشتراک معنوی

اولویت مجاز بر اشتراک لفظی ابوی بانها و عدم صحت سلب نمیکند چنانکه ان شاء الله تعالی خواهد آمد

مقام دویم در شناختن معنی لفظ فقه است و در معنی او اختلاف است زیرا که بعضی گفته اند که او مطلق ادراک است

و بعضی گفته اند که بمعنی فهم است و فهم بمعنی ذهن است و این دو قول با هم منتفی است زیرا که این دو معنی

با هم متباین اند اول اولیست زیرا که صاحب این قول در لغت داناتر است با اینکه این معنی موافق معنی

عرف عام است پس اگر معنی آن در لغت غیر از این باشد نقل لازم آید و اصل عدم نقل است و فقه در اصطلاح

اصولیین تعریف بسیار دارد و هیچ یک از آنها تمام نیست و حق در تعریف این است که فقه در اصطلاح

ایشان ملکه اعتقاد و رأی حجیت جزئیه شرعیه فرعیه از دلیلهای معهوده که کتاب و سنت و عقل و اجماع باشد

چون امر در تعریفها سهل است و بحث و جواب آنها فائده مهمه ندارد و لهذا متعرض آنها نشدیم بجهت

مختار اختصار شد مقام سیم در شناختن معنی لفظ اصول فقه مرکب است و این مرکب دو معنی دارد

اول معنی لغوی دوم اصطلاحی چنانکه معلوم شد پس معنای این مرکب بنا بر اول بنا بر معنای مخصوص بمعنای

که معنی اصول فقه لغوی است و بنا بر دوم که هر دو معنی اصطلاحی باشند دلیل و راجح و قاعده و استصحاب فقه

بمعنی اصطلاحی چنانکه مذکور شد و در و قسم دیگر از ایجاد ظاهر شد و آن اینکه اصول بمعنی لغوی باشد و فقه

بمعنی اصطلاحی دویم عکس این و معنی هر دو ظاهر است مقام چهارم در شناختن اصول فقه مرکب است

از جهت علم بودن و در تعریف او نیز اختلاف است و مختار این است که اصول فقه علمی است از برای علم

باحوال ادله معهوده از برای استنباط احکام شرعی فرعی و باحوال اجتهاد و تقلید و مفتی و مستفتی

علم در این تعریف بنا بر این است که ظن در مسایل اصولیه حجت نباشد و حق این است و اما کسیکه

ظن را در آن حجت میداند این تعریف آن علم جامع نخواهد بود و فائده و موضوع علم اصول

نیز از این تعریف معلوم شد مقصد اول در مبادی لغویه است و در آن ده باب است

باب اول در چیزهائیست که حقیقت و مجاز با آنها شناخته میشود و در آن مطلب است مطلب اول

در شناختن حقیقت و مجاز است حقیقت در لغت ثابت در جای خود است و اصلش حقیق بوده

و تا در آن نقل آورده و در اصطلاح لفظیست که استعمال شود در معنی که وضع شده این لفظ از برای

آن در همان اصطلاح و مناسبت معنی لغوی با اصطلاحی اطلاق و تعیین است و مجاز در لغت مصدر میمی

یا اسم مکان است و بنا بر این معنی گذشتن از مکان خود یا مکان گذشتن است و در اصطلاح لفظ مستعمل

در غیر معنی حقیقی خود است از جهت علاقه و علاقه هر اصطلاحی بحسب خود است و مناسبت معنی

لغوی با اصطلاحی نیز اطلاق و تعیین است و ذکر لفظ در تعریف حقیقت و مجاز اشاره باین است که حقیقت و مجاز

اختصاص بمفرد ندارد بلکه در مرکبات هم یافت میشود و هر یک از حقیقت و مجاز یا لغوی یا عرفی

و عرفی یا عرف عام یا خاص و خاص یا شرعی است یا غیر شرعی مطلب دویم خلافی نیست در اینکه حقیقت و مجاز

ثابت میشود بدلیلی که علم حاصل شود از آن مثل تواتر لفظی و معنوی و اجماع و خبر واحدی که قرینه

با آن باشد که علم از آن حاصل شود و لکن اشکال در اینست که آیا اینها در لغت یافت میشود یا نه

حق اینست که یافت میشود لکن فی الجمله کسی که در بسیاری از کتاب و سنت تتبع نموده و بعضی

گفته اند که تواتر لفظی در لغت یافت نمیشود و حاصل دلیل او چند چیز است اول اینکه لغت

ثابت میشود از خبر چند نفر که آنها بحد تواتر نرسیده اند مثل خلیل و ابن العلی و اصمعی و ابی عمرو

الشیبانی و مثل اینها پس از خبر اینها علم حاصل نمیشود با اینکه اینها معصوم نیستند و خود هم

لغت را از واضع نشنیده اند و این باطل است زیرا که عدد معینی در تواتر شرط نیست بلکه از خبر و نقل

و ملکه علم بهم میرسد و عصمت و عدد مساوی شرط نیست باتفاق بلکه عدالت هم شرط نیست زیرا که تواتر

از خبر کفار هم بهم میرسد و شنیدن اینها لغت را از واضع ضرر ندارد زیرا که شرط نیست که قطعیت تواتر

محسوس باشد چنانکه خواهد آمد ان شاء الله تعالی علاوه بر این لغت مثل اصطلاحات دیگر است چنانکه

تواتر در آنها بهم میرسد با اینکه عقل نقلی اینها ممکن است پس در لغت تواتر نیز بهم میرسد که بطریق اولی

دویم اینکه شرط تواتر مساوات طرفین و وسط است و آن در لغت نیست و این نیز باطل است بجهت اینکه
ومنع آن مکابره است سیم اینکه تواتر یافت نمیشود در لغتهائی که ما با آنها احتیاج
داریم چه اگر متواتر بود خلافی در آن نبود و این هم باطل است اگر مراد مستدل ازاین دلیل این است که
تواتر در لغت بهم نمیرسد زیرا که این دلیل دلالت بر آن نمیکند چنانکه ظاهر است و اگر مراد این است
که تواتر در الفاظی که ما با آنها احتیاج داریم نیست پس مسلم لیکن با کفته ما منافاتی ندارد و چه مراد ما
اثبات ایجاب جزئی است نه کلی چنانکه اشاره شد علاوه بر این بودن مخالف در تواتر ضرر نمیرساند چنانکه
خواهد آمد حاصل مطلب تواتر در بعضی الفاظ لغویین هست و انکار آن مکابره است آنچه کفته شد در
تحقیق تواتر بمعنی اصطلاحی بود اما اگر تواتر بمعنی لغوی باشد ظاهر است مطلب سیم
در حجت بودن خبر واحد لغوی و در آن دو قول است اول اینکه حجت است و مشهور این است دویم اینکه حجت نیست
و اینقول شاذ است و حق اول است و دلیل بر حجیت آن چند چیز است اول اینکه ظن از آن حاصل میشود
و این ظن حجت است بالخصوص و حصول ظن از آن ظاهر است و اینکه بعضی کفته اند که ظن از آن حاصل نمیشود که
معارض بهم میرسانند و تأمل علما در آن دو در خبر لغوی نیست چه بسیار از لغویین مستبعد نیستند
و کفتهای ایشان با هم معارض پس ظن از کفته ایشان حاصل نمیشود باطل است زیرا که بسیار کفتهای
لغویین معارض نمیباشند علاوه بر این معارض بودن اقوال ایشان سبب حاصل نشدن ظن نمیشود
چه در قولهای ایشان که معارض با هم نمایند ظن حاصل میشود از قولی که مرجح دارد و شکی نیست که
اکثر قولهای متعارض مساوی نمیباشند پس ظن از اکثر قولهای ایشان بهم میرسد بلی اکثر قولهای

متعارض

متعارض مساوی میباشند از جهت مرجح ظن از آنها حاصل نمیشود و لیکن این اندک است
و ضرر ندارد و عادل نبودن اهل لغت بلغت نمیرسد که ظن از قولهای ایشان حاصل نشود
زیرا که اهل اصطلاح چنین اند که ظن از قول اهل اصطلاح در اصطلاح ایشان حاصل میشود بهمین جهت
بلکه اگر عادل معتقد نسبت از اصطلاح غیر خود دهد ظن از خبر او حاصل نشود و اما اگر کافر خبر دهد
باصطلاح خود و داناتر بین اهل اصطلاح خود باشد ظن از خبر او حاصل میشود پس عدالت منافات در حجیت قول
لغوی نیست بلکه منافات اما بودن بلغت نیست پس ثابت شد که ظن حاصل میشود از اکثر قول لغویین
اما حجت بودن این ظن زیرا دلالت بر آن میکند زیرا که ما محتاجیم بلغت عرب در امر دین و علم
باکثر لغات از برای ما بهم نمیرسد چه یکی از آنها معلوم است چنانکه در مطلب دویم مذکور شد
و آن کفایت نمیکند پس اگر عمل بظن معین یا مطلب ثابت است و اگر نه یا اختصاص بمعلومات لغوی
باید کرد و یا عمل بعلم در غالب که علم با آن ممکن نیست یا عمل بشک یا بوهم یا تخییر میان اینها یا ترک همه باطل است
چه اگر اول است اختلال دین لازم آید و اگر دویم یا تکلیف ما لایطاق و اگر سیم و چهارم یا ترجیح مرجوح بر راجح
و اگر پنجم است یا تخییر میان راجح و مرجوح و همه باطل است پس ثابت شد عمل بظن در لغت بعقل دویم
اجماع اما بلکه اجماع عامه و خاصه و خروج معلوم النسب ضرر نمیرساند باجماع چنانکه در اهل اصول است
سیم سیره قطعیه چهارم تقریر معصوم مقدمه معلوم شد از دلیل اول اینکه خبر لغوی حجت است اگر ظن
از آن حاصل شود نه خبر لغوی مطلقا اگر چه ظن از آن حاصل نشود و قدر متیقن از باقی دلیل ها نیز همین است

پس خبر لغوی که ظن از آن حاصل شود حجت است بجهت اصل و بنودن دلیل بر حجیت اگر کوئی که
بیشتر اهل لغت مجتهد بوده اند و ظن حاصل از قول مجتهد در لغت حجت نیست کفته میشود که مراد از حجت
نبودن قول مجتهد در لغت قول مجتهدیست که لغوی نباشد با اینکه دلیلهای سابق دلالت میکند که
حجت بودن ظن حاصل از قول لغوی چه مجتهد باشد چه ناقل و دلیلی که دلالت بر منع حجیت قول مجتهد در لغت میکند
برابری با دلیلهای سابق نمیکند زیرا که دلیل منع عام است و دلیلهای اثبات خاص با اینکه اکثر آنها اگر کسی بکوید
که اصل و کتاب و سنت دلالت بر عدم جواز عمل بظن میکند پس این دلیلها با آن دلیلها معارضه اگر کوئیم
دلیلهای منع را تخصیص میکوئیم و دلیلهای اثبات را تخصیص پس باید توقف کرد و یا تخییر بعد تعدد حجیت ظن از قول لغوی
ثابت نشد جواب داده میشود که دلیلهای منع عامند و دلیلهای اثبات خاص و خاص وارد بر عام است مطلب چهارم
عبارات لغوی بر سه قسم است اول اینکه صریح یا ظاهر باشد در حقیقت مثل اینکه کویند لفظ صعید موضوع است
از برای تراب و لفظ اسماء اسم است از برای معرب دویم اینکه صریح یا ظاهر باشد در مجاز مثل اینکه کویند لفظ
اسد مجاز است در رجل شجاع و لفظ کاف کاهی بمعنی اسم می آید سیم اینکه صریح و ظاهر نباشد در حقیقت و مجاز
مثل اینکه کویند لفظ من بمعنی بعد می آید و اشکالی نیست در اینکه قسم اول دلالت بر حقیقت میکند
و دویم بر مجاز و اما قسم سیم حق این است که دلالت بر هیچیک از حقیقت و مجاز نمیکند زیرا که این عبارات
ظاهر در استعمال است و استعمال اعم از حقیقت و مجاز است اگر کوئی که لغوی ذکر نمیکند مکر معنیهای
حقیقی زیرا که فائده در ذکر معنیهای مجازی نیست بسبب اینکه نقل در احاد مجاز شرط نیست بلکه وجود مطلق
علاقه کافیست بخلاف حقیقت که نقل در احاد او شرط است پس قصد لغوی از استعمال اثبات حقیقت است
و اگر نه کلام ایشان لغو خواهد بود جواب کوئیم که یافتن فائده در بیان مجاز لازم ندارد که فائده نباشد

با اینکه

با اینکه در ذکر مجاز فائده هست و آن رد کسی است که نقل احاد مجاز در مجاز شرط میداند
با اینکه اگر ذکر مجاز نباشد علاقه معتبره فهمیده نمیشود نه جنس نه نوع و نه صنف آن
چه اینها معلوم نمیشود مکر باستعمال لغوی پس معلوم شد که نفس استعمال لغوی دلالت بر حقیقت
نمیکند بلکه اعم است مطلب پنجم در ترجیحات قولهای لغوی اگر با یکدیگر معارضه نمایند و آن چند
چیز است اول داناتر بودن قائل دویم کثرت قائل سیم وثوق بقائل است هر گاه متساوی
باشند در دو صفت مذکور چهارم صریح بودن قول است و ترجیحات دیگر در متعارضین در اینجا
جاریست و در جای خود خواهد آمد مکر اینکه خاص بودن احد المتعارضین در اینجا مرجح نیست
زیرا که اگر دو قول لغوی تعارض کنند یکی عام مطلق باشد و دیکری خاص مطلق مثل متعارضین متباینین
میباشد چه قول خاص و عام لغوی هر دو مثبت و منافی میباشند بخلاف عام و خاص شرعی چنانکه
خواهد آمد انشاء الله پس حکم عام و خاص مطلق لغوی مثل متباینین لغوی است پس باید
تمیز دهیم بمرجحات کرد و اگر مرجحی نباشد تخییر باید نمود اگر بدانی که یکی از دو قول علی الاجمال حقیقت است
و اگر نه باید توقف نمود مطلب ششم خلاف است در اینکه خبر واحد که معتبر است در فروع آیا معتبر است در
اثبات وضع لغوی یا نه سید و جماعت قول اول را اختیار نموده و علامه دویم را و حق با علامه است
زیرا که اصل عدم حجیت ظن است بلکه کتاب و سنت نیز دلالت بر آن میکند و دلیل دلالت
بر حجیت خبر واحد مذکور در فروع چنانکه خواهد آمد انشاء الله تم نه در لغت پس باید بر اصل
بلی آن خبر حجت است در حکم فرعی اگر مفید شود و از آن توضیح مطلب اینکه در فهم ظن حاصل میشود

از خبر مذکور مثل جزء حکم وارد شده است که با در قوله تعالی فامسحوا برؤسکم بمعنی تبعیض است
اول آنکه ظن باینکه با بمعنی تبعیض است در لغت دویم ظن باینکه مراد جناب اقدس الهی از کلمه با در آن
تبعیض است ظن اول حجت نیست بدلیل مذکور دویم حجت است زیرا که ظن بمراد شارع مقدس است در حکم
فرعی و ظن از خبر واحد حجت است چنانکه خواهد آمد ان شاء الله تعالی و از اینجا ظاهر شد وجه نبودن خبر اهل تفسیر
حجت در لغت اگر از اهل لغت باشد بلکه ظن حاصل از ایشان در فروع حجت است اگر شرط خبر را دارا باشد
اگر گویی هرگاه خبر واحد حجت باشد در احکام باید در لغت حجت باشد خبر عادل عالم فارسی و خبر بطریق اولی حجت خواهد بود
که اگر مراد از اولویت اولویت قطعی عقلیه است یا ظنی لفظی ممنوع است و اگر ظنی عقلیه مسلم است و لیکن حجت بودن
آن ممنوع است با اینکه منشا در قول لغوی دانا بودن در لغت نه عادل بودن چنانکه گذشت مطلب هفتم
لغت ما ثبت شد حکم شرعی توقیفیست پس شرط است در استعمال لفظ در معنی حقیقی اینکه بداند وضع و موضوع له
و قانون استعمال را یا ملاحظه کند از خبر لغوی بنابراین اگر شک کند در یکی از اینها اقتصار بر یقین کند
بسبب اصل و اجماع و نیز شرط است در استعمال لفظ در معنی مجازی بودن موضوع له و قرینه و علاقه و دلیل بر اعتبار
اینها اصل و اجماع است و حجت در دو چیز دیگر است اول اینکه آیا شرط است استعمال لفظ در معنی موضوع له
در مجاز یا نه بلکه مجرد وجود موضوع له کافیست اقوی دویم است و دلیل بر آن اجماع است و مخالف نادر معتنی به نیست
و تایید میکند آن را تصریح بعضی علما اصول و بیان بلکه احدی اشاره بآن نکرده در تعریف مجاز بلکه دلیلست
چه این مسئله مسئله لغویست و ظن حاصل از کلمات ایشان بر این حجت است زیرا که از ایشان لغوی
مثل مانند نحویین مخالف استعمال برمذهب خود بدو چیز کرده اول با اصل و جواب آن

اصل معارضه با دلیل مختار نمیکند چه دلیل مختار اجماع و لیست و اصل فقاهتی
و دلیل فقاهتی معارضه با دلیل اجتهادی نمیکند دویم اینکه اگر وضع مستلزم استعمال نباشد
عبث لازم آید و جواب اینست که غرض وضع واضع استعمال لفظ است در ما وضع له فی الجمله و این بعد از استعمال
مجاز متحقق میشود و لازم نیست که استعمال حقیقی پیش از استعمال مجاز باشد با اینکه تخلف غایت
از ذی الغایه جایز باشد بخصوص در لفظی که علاوه بر این دلیل دلالت میکند بر اینکه اگر لفظ استعمال نشود
در ما وضع له اصلا عبث لازم آید نه بر اینکه هرگاه استعمال نشود در ما وضع له پیش از استعمال مجازی
لازم آید و کلام در اینست نه آن با اینکه جایز است که فائده در وضع صحت استعمال لفظ در معنی مجازی باشد
بلکه منشأ فائده در اسرار خفیه باشد مانند تانیث اسماء چنانکه در بعضی اخبار ظاهر میشود و نقل استدلال
بودند همه بدلیلها و مکر کرده اند و هیچیک از آنها تمام نیست و ذکر و رد آنها باعث تطویل میشود
و حقیر تفصیل آن را در فوائد الاصول ایراد نموده کسی که خواهد رجوع بآن نماید دویم اینکه آیا نقل آحاد
شرط است در مجاز یا نه خلاف است لیکن مختار دویم است و دلیل مختار اجماع بلکه اتفاق است و سیره قطعیه
بلکه مخالف ایشان فیهم نیست مگر دو نفر از ایشان علاوه بر اینها اگر این شرط باشد باطل میشود علم نحو
و بیان و امثالها بجهت آنکه بعد از آن میشود و این باطل است بالضروره و بیان ملازمه اینست که مجموع استنباط
میشود از استعمالات عرب علاوه بر اینها لازم می آید که احتیاج شود که لفظی را استعمال در معنی مجازی کند
بعلاقه که محال لفظی که استعمال شده در معنی مجاز خاص و این باطلست بمشاهده و ملازمه ظاهر است با اینکه
بنابراین ملاحظه کردن علاقه در مجاز عبث است چه مجاز در این هنگام مثل حقیقت است و این باطلست

فائده بدانکه فائده در نزاع این مسئله نیست ظاهرا زیرا که اتفاق است که لفظی استعمال شده باشد
در معنی مجازی پیش از استعمال در معنی حقیقی و دلیلها که ... بر وجوب بلا حقیقه نامتمام
و حقیر وجوه دیگر ایراد نموده ام و ذکر و رد آنها در رساله مناسب نیست مطلب هشتم خلاف در وجود علاقه مجاز
بعضی گفته اند که آن بحث ... و ... شش است و بعضی تصریح کرده که سی و یک است
که علاقه معنوی و علاقه معتبر نیست بلکه هر علاقه که فهمیده شود از استعمالات کافیست ...
و اعتبار و اکثر ذکر کرده اند زیرا که منشا در حاصل شدن در حجت ... فهمیده شود و حجت است
بلی علاقه مشهور بیست و شش است و آن علاقه ایست که حاصل شود از اطلاق سبب بر مسبب و عکس آن و ...
و عکس آن و اسم مفعول بر فاعل و عکس آن و اسم فاعل بر مفعول و عکس آن و عام بر خاص و عکس آن و حال بر محل و عکس آن
و ملزوم و عکس آن و کل بر جزء و عکس آن و کلی بر جزئی و عکس آن و مشبه بر مشبه به و عکس آن و ... بر ما یؤول الیه
و بر مجاور و ... علیه و مبدل بر بدل و مکرر بر ... و ... مطلب نهم خلاف
در حجت بودن اجماع محقق در لغت چه اجماع لغوی با چه اجماع اصلی زیرا که اول کاشف از رای واضع و دویم
از رای معصوم ... و اول در لغت حجت است و دویم در هر جا ... ظاهر است و خلاف در سه مقام است اول
آیا اجماع محقق در لغت یافت میشود ... یا نمیشود و اما اجماع لغوی ... دو مطلب
و اما اجماع اصلی بسیار است از آنجمله اجماع اصلیست بر اینکه اطلاق مشتق بر ذاتی که هنوز متصف
نشده مجاز است و بر اینکه ... مقید ... اجماعات
... در باعث تطویل بود ... دویم اینکه آیا اجماع منقول حجت است در لغت یا نه

بعضی گفته اند حجت است مطلقا و بعضی گفته اند حجت نیست مطلقا و حق اینست که حجت است اگر اجماع منقول
لغوی باشد زیرا که دلالت بر آن میکند آن دلیلی که دلالت بر حجیت خبر لغوی میکند و حجت نیست اگر اجماع
اصلی باشد بجهت اصل و نبودن دلیل بر حجیت بودن چنانکه در خبر غیر لغوی گذشت سیم اینکه آیا شهرت حجت است
در لغت یا نه بعضی گفته اند حجت است مطلقا و بعضی گفته اند حجت نیست مطلقا و حق اینست که حجت است اگر شهرت لغوی
باشد بدلیلی که در حجت بودن ظن از خبر لغوی گذشت و حجت نیست اگر شهرت اصولی باشد بجهت اصل و نبودن دلیل
بر حجیت شهرت نهایت با و باو تو متعلق باشد اما اگر با اصل اینکه اکثر علما لغت در مسئله خلاف
از آنها جماعت حجت باشد و دلیلی ذکر کرده باشد بر حقیقت یکی از اینها و یکی مشهور باشد مرجح است
و اما اگر حقیقت یکی از اینها معلوم نباشد یا حقیقت یکی معلوم باشد شهرت مرجح نیست
و وجه آن ظاهر است باب دویم در علائم حقیقت و مجاز و آنها چند چیز اند و در دوازده مطلب
ذکر میشوند مطلب اول در شناختن علامات بودن تبادر و در آن شش مقام است مقام اول تبادر در لغت
پیشی گرفتن چیزیست بر چیزی و در اصطلاح اصولیین پیشی گرفتن معنیست از لفظ در ذهن شنونده
دانای بوضع در وقت شنیدن لفظ و تعریف لغوی با اصطلاحی اطلاق و تقیید است ... عراقی
بسیار این تعریف کرده اند و حق اینست که هیچ یک از آنها و جمعی ذکر ... آنها فائده
ندارد ... مقام دوم
تبادر یا تبادر ... قطعی یا ظنی ... تبادر ... قطعیست یا ظنی
و قسم اول از قسم دویم حاصل میشود معلوم است که علامت تبادر ... قرینه تبادر

یا وضعی است یا اطلاقی اول علامت حقیقت است و دویم علامت مجاز چنانکه ظاهر از زبده است و اگر تبادر زیادتر شود و ندانیم
که آن ضعیف است یا اطلاقی اصل عدم ضعیف است و خلاف است در اینکه این اصل حجت است مطلقا یا اگر ظن از آن حاصل شود
مختار دویم است بجهت اصل عدم ثبوت دلیل بر اول اگر گوید که اول مشهور است و شهرت حجت است گوییم اگر مراد از
شهرت فتوی است ممنوع است و اگر شهرت اصولیین است مسلم است ولیکن حجت بودنش در لغت ممنوع است چنانکه در مطلب نهم گذشت
مقام سیم دلیل بر اینکه تبادر قطعی و ظنی علامت حقیقت است چهار چیز است اول و دویم و سیم اتفاق و اجماع و سیره
چهارم دلیل عقلی است و آن اینست که تبادر ناشی گردیدن معنی است از لفظ در ذهن چنانکه در مقام اول گذشت
معنی در ذهن سببی دارد و اگر نه ترجیح بلا مرجح لازم آید چه نسبت همه الفاظ بمعنیها مساوی است و لفظ خاصی
بمعنی خاصی دلالت دارد و آن سبب یا قرینه است یا مناسبت ذاتیه یا وضع و اول باطل است زیرا که مفروض عدم قرینه است و دویم نیز
باطلست و جهش ظاهر پس سیم حق است اگر گوید که عقل حجت نیست در لغت جواب گوییم که دلیل عقلی بر دویم است قطعی
اما ظنی خواهد آمد انشاء الله و اما قطعی بودن قسمت لمی و انی اگر مراد از بطلان دلیل عقل در لغت دلیل ظنیست مسلم است
اینست ممنوع است بلکه حجت بودن در لغت ناجاهی بلکه اتفاقیست چنانکه کلام در دلیل اول و دویم گذشت
بحث عام خواهد آمد انشاء الله اگر گوید که اگر تبادر علامت حقیقت بود باید در همه جا باشد و چنین نیست زیرا که اگر
معنیهای مشترک لفظی مشهور باشد آن در ذهن در آید نه باقی معنیها گوییم که مراد از تبادر تبادر از لفظ است
عینی چنانکه گذشت و تبادر معنی مشهور از مشترک لفظی از شهرت است و آن غیر لفظ است پس همه معنیهای مشترک
مشترک متبادر میشوند با قطع نظر از شهرت علامت بر آنکه تبادر معلول حقیقی وضع نیست بلکه علامت آنست
و دویم علامت اطراد است و انعکاس مقام چهارم عدم تبادر علامت مجاز است و جهش معلوم میشود از وجه اینکه

تبادر علامت حقیقت است و هر تقسیم و بحث و جوابی که در تبادر بود در عدم تبادر در مجاز است مگر جواب دویم که
الان و در آخر مقام سیم گذشت و بیانش اینست که هر گاه و شک و بحث آخری که تبادر علامت
و دویم علامت اطراد و شرط است پس بنابرین اطراد و عدم تبادر غیر شرط زیرا که علامت مجاز است و حال اینکه علم
باین میشود که معنی غیر مشهور مشترک لفظی و علامت مجاز نیست پس عدم تبادر مطرد نیست و ازین جهت علامت
پس جواب اینست که مراد از عدم تبادر عدم تبادر از لفظ است نه عدم تبادر معنی غیر مشهور از شهرت غیر لفظ
مقام پنجم تبادر ظنی که حاصل از شهرت سوای معنی مشهور لفظ مشترک علامت مجاز است خواه تبادر در
باشد چنانکه فرد شایع از مطلق متبادر شود و خواه غیر اطلاقی چنانکه مجاز مشهور متبادر شود از لفظ
هر گاه چنین باشد اکثر تبادر در علامت مجاز است زیرا که اکثر مطلقها فردهای شایع دارند و بلاد جهان و نادر
و ناد در علامت حقیقت است پس هر گاه تبادر دریافت شود و ندانیم که آیا از تبادر علامت حقیقت است یا مجاز
مجاز باشد بجهت غلبه پس تبادر ظنی علامت حقیقت نخواهد بود بلی تبادر قطعی علامت حقیقت است و از بیانات
گوییم که لفظ موضوع منحصر در مطلق نیست بلکه یا لفظ موضوع نص است یا ظاهر و ظاهر یا عام یا مطلق است
و شکی نیست که اکثر تبادر حاصل از نص علامت حقیقت و همچنین است عام بنابرین قول پس هر گاه تبادر حال
علامت مجاز باشد نادر باشد که اکثر تبادر نص و عام علامت مجاز باشد زیرا که شرطست در استقراء
و مستقر فیه و این شرط در اینجا بنابراین هر گاه تبادر از لفظ نص و عام حاصل شود و ندانیم که تبادر در
لفظ است تا علامت حقیقت باشد و یا حاصل از شهرت تا علامت مجاز باشد در اینجا علامت مجاز نیست بلکه علامت حقیقت است
زیرا که اکثر تبادر این دو علامت حقیقت است بلی هر گاه از لفظ مطلق معنی متبادر شود و ندانیم که آن

علامت حقیقت است یا مجاز علامت مجاز است بجهت اینکه اکثر تبادر در این صنف علامت مجاز است علاوه
بر این اکثر تبادر در مطلق در وقتی حاصل از شهرت است که ما بدانیم که مطلق فرد شایع دارد
و اما اگر ندانیم تبادر در آن حاصل از شهرت نیست بلکه از لفظ و علامت حقیقت است زیرا که اصل
حصول شهرت است مقام ششم آیا تبادر و عدم تبادر جاهل بوضع از برای جاهل بوضع حجت است یا تبادر و عدم تبادر
عالم بوضع نزد برای عالم بوضع یا تبادر و عدم تبادر جاهل از برای عالم یا بعکس حق قسم دویم است زیرا که
بطلان اول ظاهر است و اگر دویم و سیم باشد تحصیل حاصل لازم آید بلکه در سیم نیز لازم آید آنچه در اول لازم آید
مطلب دویم در شناختن عدم صحت سلب و علامت بودن آن و در آن شش مقام است مقام اول خلاف کرده اند
عدم صحت سلب و حق اینست که آن صحیح نبودن سلب معنی لفظ مجرد از قرینه است از محلی که ندانیم که استعمال
آن لفظ در این محل حقیقت است یا نه و وجه در تعریف لازم نمی آید و وجهش از تعریف ظاهر میشود و عدم صحت
سلب اول صحیح نبودن سلب معنی لفظی است از محلی که نزاع در استعمال است مثل صحیح نبودن سلب حیوان ناطق از
انسان و دویم صحیح نبودن آن بحمل متعارف مثل صحیح نبودن سلب انسان از زید و سیم صحیح نبودن
مشتبه با مبادی اول و دویم اما اول دلالت میکند بر اینکه موضوع له در موضوع و محمول یکیست
زیرا که مفاد حمل هو هو اتحاد موضوع و محمول است در وجود ذهنی و خارجی و دویم دلالت میکند بر
فرد محمول است یا افضل یا خاصه اوست زیرا که مفاد در حمل متعارف اتحاد وجود خارجیست ما بخلاف وجود ذهنی
و ذکر دلیل آن در این خلاف مناسب نیست و سیم دلالت میکند بر یکی از این دو بالاجمال و اول علامت حقیقت
بعد قطعی باشد یا ظنی و دلیل آن فهم عرف و عقل و جهش ظاهر است و اما هر گاه قطعی باشد بجهت اصل
عدم ثبوت دلیل بر حجت بودن آن و دویم علامت فرد بودن موضوع است از برای محمول چه قطعی باشد چه ظنی و دلیلش فهم

عرف و علامت حقیقت نیست و اما شکی علامت نیست مطلقا چنانکه در شکی قسم اول گذشت
و سیم علامت آنست که موضوع یا خود محمول است یا فرد یا جزء و یا لازم آنست پس علامت حقیقت نیست زیرا که
مجاز است بلکه علامت فرد یا جزء و یا لازم بودن محمول از برای موضوع نیز نیست زیرا که مجاز است مقام دویم اشکال
هر گاه هر یک از این سه قسم حمل معلوم باشد و اما اگر عدم صحت سلب یافت شود و ندانیم که آیا از کدام
آیا علامت حقیقت هست یا نه حق دویم است بلکه علامت جزء بودن موضوع است از برای محمول زیرا که اگر حملها
اول از قبیلست و غیر حجت است و در این مسئله اگر گوید که علامت فرد بودن موضوع است از برای محمول فایده
چه علامت حقیقت نیست گوییم که ما نگفتیم که عدم صحت سلبی علامت حقیقت است تا این بحث لازم آید بلکه گفتیم
علامت حقیقت نه غیر مقام سیم عدم صحت سلب عالم بوضع علامت حقیقت است از برای جاهل بوضع نه بعکس
و نه عدم صحت سلب عالم بوضع از برای عالم بوضع و نه جاهل بوضع از برای جاهل بوضع بدلیلی که در تبادر در
گذشت مقام چهارم چنانکه عدم صحت سلب علامت حقیقت است صحت سلب علامت مجاز است و دلیلش معلوم میشود
بمقایسه و هر تقسیم و بحث و جوابی که در عدم صحت سلب بود در اینجا نیز جاریست مقام پنجم معلوم شد
که هر یک از تبادر و عدم صحت سلبی که علامت حقیقت میباشند بر دو قسم است قطعی و ظنی و همچنین هر یک
از عدم تبادر و صحت سلبی که علامت مجاز میباشند دو قسم میباشند قطعی و ظنی پس اگر تبادر و عدم صحت سلب
با یکدیگر معارضه کنند حق اینست که عدم صحت سلب مقدم است اگر تبادر قطعی نباشد چه عدم صحت سلب
قطعی باشد چه ظنی زیرا که عدم صحت سلب مثبت است و تبادر نافی و مثبت مقدم است بر نافی
بخصوص اگر قطعی باشد اما اگر تبادر قطعی باشد و عدم صحت سلب ظنی تبادر مقدم است و وجهش معلوم است

واما اگر هر دو قطعی باشند با هم معارضه نکنند زیرا که تعارض دو قطعی با یکدیگر جائز نباشد
پس باطل است قول جماعتی که گفته اند که اگر این دو با هم معارضه کنند عدم صحت سلب مقدم است مطلقا
و همچنین است اگر صحت سلب با عدم تبادر معارضه کند **مقام دوم** خلافی است در اینکه عدم صحت سلب جاری است
در لفظی که ماده و هیئت آن موضوع باشند از برای یک معنی مثل لفظ بوجود دما و خلاف در اینست که آیا عدم
صحت سلب جاری میشود در جائی که هیئت تنها موضوع باشد مثل هیئة فعل امر و فسق و مانند اینها یا نه جمعی گفته اند
جاری میشود و بعضی گفته اند نمیشود اقوی اول است و دلیل فهم عرف است **مطلب سیم** در شناختن اطراد و عدم اطراد و علامت بودن آنست
و در آن دو مقام است **مقام اول** اطراد در لغت شایع بودن است و در اصطلاح استعمال لفظیست در موردی بسبب بودن جزء
در آن مورد و در مورد دیگر بسبب همین جزء مثل لفظ خمر که استعمال شود در آب انگور بسبب اینکه عقل را بپوشاند و بعد استعمال
شود در فقاع بجهة اینکه آن نیز عقل را بر طرف میکند پس هرگاه اطراد علامت حقیقت باشد دلالت میکند بر اینکه
لفظ خمر در لغت عرب موضوع است از برای مطلق مسکر و اگر نه نباشد و حق اینست که علامت حقیقت نیست و دلیل او
استقراء است اگر گوئی که هرگاه علامت باشد لازم می آید که لفظ سخی بر خدا اطلاق شود زیرا که
بر مخلوقی که سخاوت دارد میشود بسبب اینکه فانی است که سخاوت دارد و این در ذات اقدس نیز موجود است گوئیم
انعکاس در علامت شرط نیست چنانکه در تبادر گذشت و اگر کسی نیز اعتراض کند که هرگاه اطراد علامت حقیقت باشد
باید در مجاز یافت نشود زیرا که اطراد در علامت شرط است باتفاق و حال اینکه در مجاز یافت میشود چنانکه استعمال
میشود لفظ اسد در زید بسبب اینکه در حال شجاعت و همچنین نیز بر عمرو استعمال میشود و هرگاه این سبب
در آن یافت شود پس اطراد علامت حقیقت نیست جواب گوئیم که مراد از استعمال لفظ

مجرد از قرینه است و اطلاق اسد در زید و عمرو بجهة قرینه است و چنانکه اطراد علامت حقیقت بود
عدم اطراد علامت مجاز است و دلیل آن استقراء است و هر بحث و جوابی که در اطراد
گذشت در اینجا نیز جاری است **مقام دوم** اگر معارضه کند اطراد با تبادر و عدم صحت سلب تبادر و عدم
صحت سلب مقدم است زیرا که اطراد دلیل ظنی است و آن دو دلیل اجتهادی و همچنین اگر معارضه کند
عدم اطراد با صحت سلب و عدم تبادر صحت سلب و عدم تبادر مقدم است **مطلب چهارم** در بیان
علامت بودن صحت تقسیم است و آن صحیح بودن تقسیم معنی لفظ است بدو قسم یا بیشتر چنانکه گوئی نماز یا صحیح است
یا فاسد حق اینست که صحت تقسیم دلیل حقیقت است و دلیل آن فهم عرف است چنانکه مستقرا است نه نفس استعمال
چنانکه بعضی گفته اند زیرا که استعمال اعم از حقیقت است اگر گوئی که مراد از صحت تقسیم
معنی حقیقت یا مجاز اگر اول است علامت حقیقت بودن آن مسلم است و در جائی که ندانیم لفظ مقسم
در معنی حقیقی شده مطلقا پس صحت تقسیم علامت حقیقت نیست در مقسمی که ندانیم استعمال در معنی حقیقی
شده یا نه و اگر دوم است علامت حقیقت نیست بلکه مراد اینست که اکثر تقسیمها که معلوم است حقیقی است
یا مجازی معلوم شد که تقسیم حقیقت است پس هرگاه در تقسیمی شک شود که آیا تقسیم حقیقی است یا مجازی
بجهة غلبه و در اینجا تاملی هست یا مراد اینست که صحت تقسیم لفظ مجرد از قرینه علامت حقیقت است زیرا که
اکثر تقسیمها حقیقت است پس اگر لفظی تقسیم شود و ندانیم که آیا مجرد از قرینه است یا نه گوئیم که مجرد است
بجهة غلبه پس صحت تقسیم علامت حقیقت است و در اینجا نیز تاملی هست و عدم صحت تقسیم علامت مجاز است
و وجهش معلوم شد **فائده** هرگاه معارضه کند صحت تقسیم با تبادر یا با عدم صحت سلب تبادر و عدم

مقدم میشود زیرا که صحت تقسیم دلیل ظنی است و این دو اجتهادی و همچنین است هرگاه معارضه کند عدم صحت تقسیم
با عدم تبادر و صحت سلب و اما اگر صحت تقسیم با اطراد و عدم صحت تقسیم با عدم اطراد معارضه کنند ترجیح مشکل است
مطلب پنجم در اینکه عدم احتیاج بقید علامت حقیقت است یا نه حق اینست که عدم احتیاج بقید علامت حقیقت است
و آن اینست که لفظ استعمال شود در چیزی بدون قید و انصراف چنانکه گوئی آب چاه است پس آب که در مثال گفته شد
حقیقت باشد در آب مطلق بجهة استقراء و احتیاج استعمال بقید مثل اینکه گوئی این آب انگور است علامت مجاز است
و وجهش معلوم است پس استعمال آب در این مثال مجاز است پس آب در این مثال مجاز است در آب انگور **مطلب ششم**
خلاف است در اینکه اصل در استعمال حقیقت است یا استعمال علامت حقیقت است یا اصل در استعمال مجاز است یا مجاز در
یا اصل در استعمال نه حقیقت است و نه مجاز تا علامت هیچیک نباشد سیم مشهور است و اول گفته سید مرتضی است
و دویم گفته ابن جنی است بنا بر احتمال و سیم حق است زیرا که استعمال در هر یک از حقیقت و مجاز یافت میشود
پس عام است و عام دلالت بر خاص نمیکند و غلبه که معتبر است و استقراء نه موجود است در استعمال نسبت بحقیقت
بلکه استعمال در حقیقت یافت میشود ولیکن نه غلبه است که ظن از آن حاصل شود پس ظاهر شد از این بطلان
قول اول و دویم **فائده** استعمال علامت حقیقت در دو جا است و دلیل نه نفس استعمال اینکه
اگر لفظی یک معنی داشته باشد و استعمال در آن شده باشد این استعمال باید علامت حقیقت باشد که اگر
نباشد مجاز بلا حقیقت لازم آید و این باطل است باتفاق و دویم اینکه هرگاه لفظی دو معنی یا بیشتر داشته باشد و استعمال
با منکر در یک معنی باید این استعمال نیز علامت حقیقت باشد و اگر نه مجاز بلا حقیقت لازم آید و آن باطل است
غایت مجاز با حقیقت است اگر نگوئیم مجاز بلا حقیقت صحیح نباشد و دویم اینکه اگر لفظی با دو معنی

یا بیشتر داشته باشد و استعمال در یک معنی بیشتر شده باشد و در باقی بسیار کم باید استعمال بیشتر علامت
حقیقت باشد بجهة استقراء و مثل اینکه اگر لفظی دو معنی داشته باشد یکی حقیقی و یکی مجازی
هر دو معلوم باشد و استعمال شده باشد بدون قرینه و ندانیم که مراد معنی حقیقت یا مجاز در اینجا نیز اصل در استعمال
حقیقت است و دلیل آن اتفاق و اجماع و بنای عرف است و قول حاصل اینکه استعمال خالی که علامت حقیقت باشد
دلیل بسیار است چنانکه ظاهر است پس از اینجا نیز ظاهر شد باطل بودن قول کسی که میگوید استعمال در این چهار مثال که
ذکر شد علامت حقیقت است مگر اینکه مراد وی نفس استعمال نباشد بلکه استعمال با دلیل باشد چنانچه ظاهر است **مطلب هفتم**
خلاف است در اینکه اگر لفظی یا و استعمال شده باشد در دو معنی یا بیشتر و قدر جامعی در میان دو معنی یا نباشد آیا اصل در این صورت
اشتراک معنوی است مطلقا چنانکه جمعی گفته اند یا حقیقت و مجاز است مطلقا چنانکه بعضی گفته اند و بعضی توقف نموده اند
حق اینست که هرگاه قدر جامع وضوحی داشته باشد و لفظ مذکور در آن بسیار استعمال شده باشد و در نزد ما
اصل اشتراک معنوی است و دلیل استقراء است و همچنین اگر لفظ استعمال شده باشد در جامع و استعمال نشده باشد
در دو فرد و یا ندانیم که استعمال شده یا نشده اصل اشتراک معنوی است بدلیلی که در این گذشت و مثل
هرگاه بدانیم که این لفظ استعمال شده در قدر جامع و نه در دو فرد به دلیل مذکور و اما اگر بدانیم
استعمال شده در دو فرد بخصوصه و ندانیم در جامع استعمال شده باشد اصل حقیقت و مجاز است زیرا که اگر مشترک معنوی
باشد مجاز بلا حقیقت لازم آید و آن باطل است چنانچه در مثال دویم گذشت فائده مطلب سابق **مطلب هشتم** اگر لفظی
استعمال شود در دو معنی و بدانیم که یکی از این دو حقیقت است و ندانیم که در دیگری نیز حقیقت است یا نه
مثل لفظ امر بقول و فعل آیا اینجا ترجیح علامت حقیقت است و لحاظ فرق علامت مجاز تا اینکه امر در مثال
مذکور

حقیقت باشد در قول بخصوص و مجاز باشد در فعل بجهت اینکه جمع امر بمعنی قول اوامر است و بمعنی فعل امور یا آحاد

جمع علامت حقیقت نیست والخلاف فی علامة مجاز نه حق و در تمام جهت اصل و نبودن دلیل و استقراء عموم است مطلب نهم

در بیان صحت اشتقاق و عدم صحت اشتقاق و علامت بودن آنست و اما صحت اشتقاق در اصطلاح صحیح بودن اشتقاق مشتقات

از لفظی است بیک معنی مثل لفظ امر که صحیح است اشتقاق مشتقات از او اگر بمعنی قول باشد و عدم صحت اشتقاق صحیح نبودن

اشتقاق مشتقات از همین لفظ نسبت بمعنی دیگر مثل لفظ امر نسبت بمعنی دیگر که فعل باشد و حق آنست که صحت اشتقاق

علامت حقیقت نیست و عدم صحت اشتقاق علامت مجاز نه بجهت اصل و نبودن دلیل و اگر تمام سواء ... [illegible] دو علامت میباشند

مشترک معنوی بودن لفظ مذکور در بین دو معنی مذکور بجهت استقراء مطلب دهم اگر لفظی استعمال شود در دو معنی و بدانیم که

در یکی حقیقت است و ندانیم که در دیگری حقیقت است یا مجاز اما معنی دویم با اصل علامت مجاز است یا نه اقوی دویم است و دلیل آن

در مطلب سابق گذشت مطلب یازدهم خلاف در اینکه هرگاه اجتناب ... [illegible] منصوص در این احتمال بکند یا

احتمال سبب میشود از برای وضع لفظی از برای آن مقصود بالخصوص یا بعضی گفته اند که علامت است که سبب میشود

و بعضی نقل کرده اند که سید مرتضی و شیخ و اهل عصر گفته اند که سبب نمیشود و اقوی قول اول است و دلیلش

و بعضی دلیلها دیگر ذکر کرده اند و اینها تمام نیست و ذکر اینها در این مختصر مناسب نیست مطلب دوازدهم در قیاس و استقراء و قیاس

فهمیدن حکم جزئی است بسبب حکم کلی دیگر بجهت جامع و استقراء فهمیدن حکم کلی است بسبب حکم جزئیات آن اما قیاس

دولت با جماع اما استقراء حجت است در لغت و دلیلش اتفاق و اجماع و سیره و فهم اهل عرف و استقراء بر سه قسمست جنسی

و نوعی و صنفی اما جنسی آنستکه بیشتر نوعهای آن جنس صفتی داشته باشند و کمی از انیم که در آن صنف نیز یکی بوده

باشد و حکم شود که باقی نیز همین صفت را دارند بسبب غلبه اما نوعی آنستکه بیشتر صنفهای آن نوع صفتی داشته باشند

و کمی از انیم که این صفت را دارند یا نه حکم شود که باقی نیز همین صفت را دارند بسبب غلبه اما صنفی

آنستکه بیشتر فردهای آن صنف صفتی داشته باشند و کمی از انیم که این صفت را دارند یا نه حکم شود که

باقی نیز چنین است بسبب غلبه و شرطست در استقراء اتحاد مستقرء و مستقرء فیه پس اگر بیشتر فردها

جنسی صفتی داشته باشند و کمی از انیم که باشیم حکم نمیشود که باقی فردهای این نوع مثل بیشتر نوعهای

نه مثل فردها با نوعها و دیگر آنست که حجیت استقراء صنفی و دلیل بر این شرط اینست که هرگاه

نباشد ظن باشتراک حکم با حاصل نشود و هرگاه معارضه کند استقراء جنسی با نوعی نوعی مقدم است

زیرا که ظن حاصل از آن اقوی است و همچنین اگر استقراء نوعی با صنفی معارضه کند صنفی مقدم است بدلیل مذکور

و اگر استقراء معارضه کند با هر یک از امارات با که گذشت امارات مقدم است زیرا که ظن حاصل از اینها اقوی است

فائده عمل با صول عدمیه مثل اصل عدم نقل و اصل عدم اشتراک و مانند اینها پیش از فحص از معارض جایز است

و بعد از فحص از معارض اگر ظن از اینها حاصل شود حجت است باتفاق و اگر ظن از اینها حاصل نشود بعضی گفته اند که حجت نیست

و مشهور بر اینند ظاهر اینکه حجت است اقوی آنکه بجهت اصل و نبودن دلیل بر حجت بودن تتمیم اصل عدم حجت است در لغت

و دلیلش اتفاق و اجماع و سیره و بنای عرف است و اگر معارضه کند اصل عدم با امارات امارات حقیقت و مجاز

مقدم است زیرا که امارات دلیل ها اجتهادی اند و اصل دلیل فقاهتی و دلیل اجتهادی مقدم است بر دلیل فقاهتی

اگر معارضه کند اصل با غلبه مقدم است بدلیل مذکور و اصل عدم در اجزاء ماهیات جاری نمیشود چه دلیلهای

دلالت بر حجت بودن اصل در اینجا نمیکند باب سیم در تعارض احوال و در آن سه مطلب است مطلب اول

در معارضه کردن تخصیص با چیزهای دیگر که خلاف اصلند و در آن هفت مقامست مقام اول اگر معارضه کند تخصیص با نقل

با مجاز غیر مشهور تخصیص اولی است و دلیل آن اتفاق و اجماع و سیره و بنای اهل عرفست و اما اگر تخصیص معارضه کند

با مجاز مشهور حق توقف است و همچنین اگر تخصیص مساوی معارضه کند با مجاز غیر مشهور باید توقف کرد و اما

اگر تخصیص مساوی معارضه کند با مجاز مشهور مجاز اولیست و از این ظاهر شد که هرگاه معارضه کند تخصیص با قل یا تخصیص مساوی

یا با اکثر تخصیص با قل اولیست و اگر معارضه کند تخصیص مساوی با تخصیص با کثر تخصیص مساوی اولی است مقام ٢ اگر معارضه کند

تخصیص با قل یا مساوی با اضمار تخصیص اولیست و اگر معارضه کند تخصیص با کثر با اضمار اضمار اولیست مقام ٣ اگر معارضه کند

تخصیص با قل یا مساوی با اشتراک لفظی تخصیص اولیست مقام ٤ اگر معارضه کند تخصیص با قل یا با نقل تخصیص اولیست

و اما اگر تخصیص با کثر معارضه کند با اشتراک اولی است مقام ٤ اگر معارضه کند تخصیص با قل با نقل تخصیص اولیست

و اگر معارضه کند تخصیص با کثر با نقل نقل اولیست و اگر معارضه کند تخصیص مساوی با نقل توقف باید کرد مقام ٥

اگر معارضه کند تخصیص با قل با نسخ تخصیص اولیست و اگر معارضه کند تخصیص مساوی با نسخ ظاهر اینست باید توقف کرد

و اگر معارضه کند تخصیص با کثر با نسخ نسخ اولی است مقام ششم اگر معارضه کند با استعمال لفظ مشترک در دو معنی

یا با استعمال لفظ در معنی حقیقی و مجازی تخصیص اولیست اگر چه تخصیص مساوی باشد بلی اگر تخصیص با کثر باشد در این

معارضه کند ترجیح دادن مشکلست مقام هفتم اگر معارضه کند تخصیص با تقیید تقیید اولی است اگر چه تخصیص با قل باشد

و تقیید با کثر در هر جا که تخصیص اولی بود تقیید از نظر اولی مطلب دوم اگر معارضه کند مجاز با نقل یا با اضمار یا با اشتراک

مجاز اولی است و اگر مجاز معارضه کند با استعمال لفظ مشترک در دو معنی یا با استعمال لفظ در معنی حقیقی

و مجازی مجاز اولی است مطلب سیم اگر معارضه کند نقل با اشتراک نقل اولیست و دلیل ترجیح در همه قسمهای که گذشت

غلبه است و بعضی قسمها دیگر از اینجهة ذکر نشد معلوم شود و بسیاری از قسمها دیگر ذکر نشد بجهت اختصار

باب چهارم در بیان حمل کردن لفظ های اهل اصطلاح حیثیت بر معنی نزد خود ایشان و در آن هفت مطلب است مطلب اول

در بیان کردن دلیل آنست و دلیل آن پنج چیز است اول و دویم و سیم و چهارم اتفاق و اجماع و سیره و بنای اهل عرف است

و پنجم اینست که اگر این لفظ در نزد اهل اصطلاح آن ظاهر در معنی ... [illegible] مراد اهل این اصطلاح است

باید اگر در دیم با و ظاهر نشد مراد نباشد لازم می آید که اهل اصطلاح تکلم کرده باشند بلفظی که ظاهر نیست

غیر مراد ایشان و این با اتفاق باطل است مطلب دویم در اینکه اگر لفظی در کلام شارع مقدس دو معنی داشته باشد

یکی معنی لغوی و دیگری عرفی یعنی عرف عام و قرینه نباشد باید حمل بر معنی لغوی کرد یا بر معنی عرفی خلافست

بعضی گفته اند که باید حمل بر معنی لغوی کرد و مشهور بر اینند که باید حمل بر معنی عرفی کرد و حق اینست که این مسئله

سه صورت دارد اول اینکه بدانیم که این معنی عرفی در زمان شارع نبوده دویم اینکه بدانیم که بوده سیم اینکه ندانیم

که بوده یا نبوده اگر اول باشد حق با قول اول است زیرا که باید در اینصورت حمل بر معنی لغوی کرد و دلیل

دلیلهائیست که در مطلب اول همین باب گذشت و اگر دویم و سیم باشد حق با مشهور است زیرا که باید در این دو صورت

حمل بر معنی عرفی شود بجهت اصل عدم نقل و استقراء مطلب سیم اگر لفظی در کلام شارع

معنی داشته باشد یکی در عرف عام و دیگری در عرف خاص و قرینه با لفظ نباشد باید حمل بر معنی عرف خاص

کلام شارع اهل عرف عام نیست که باید لازم آید که حمل بر معنی عرف عام شود و دلیل آن اتفاق و اجماع و سیره و بنای

اهل عرف و کتاب بلکه اگر چنین نباشد لازم آید که شارع مقدس خطا کرده باشد بلفظی که ظاهر است در غیر مراد او و این باطل است

مطلب چهارم اگر لفظی در کلام شارع ذکر شده باشد و آن لفظ دو معنی داشته باشد یکی نزد شارع نزد متکلم و دیگری نزد مخاطب

و قرینه با آن نباشد بعضی گفته اند باید آن لفظ را حمل کرد بر اصطلاح متکلم و بعضی گفته اند باید حمل

بران معنی کرده‌اند که اصطلاح مخاطب. اول آنکه اگر متکلم نداند که این لفظ در نزد مخاطب معنی دیگری
دارد یا نداند که ندارد یا هیچ یک را نداند زیرا که اگر در این هنگام این لفظ بر معنی
اصطلاحی متکلم حمل شود لازم آید خطا کردن متکلم بلفظی که ظاهر شده نزد او چیزی است
و مراد او چیزی دیگر است و این باطلست. و دویم آنکه اگر متکلم بداند که این لفظ نزد مخاطب معنی دیگری
دارد و بداند که مخاطب نمیداند که این لفظ نزد متکلم معنی دیگری دارد دلیلش همانست که ذکر شد و اگر غیر از این
قسمها باشد توقف است. مطلب پنجم در اینکه شارع مقدس اصطلاح خاصی دارد یا نه و در او هفت مقام است
مقام اول در تحریر محل نزاع است در اینکه لفظهائیکه حقیقتهای متشرعه دارند آیا همین حقیقتهای
متشرعه حقیقتهای شرعیه میباشند. مقام دوم در بیان قولهای اینمسئله و قولهای اینمسئله هشت است
چنانکه بعضی گفته‌اند اول قول بثبوت حقیقت شرعیه است مطلقا و مشهور بر این شدند ظاهرا دویم قول بعدم ثبوت
حقیقت شرعیه است مطلقا و جمعی بر این شدند سیم قول بثبوت در لفظهائیکه بسیار استعمال میشوند در شرع
نه در غیر آن لفظها چهارم قول بثبوت در لفظهای عبادات نه در لفظهای معاملات پنجم قول بثبوت در زمان صادقین علیهما السلام
نه در زمانهای پیش از آن ششم قول بثبوت در لفظهائیکه در زمان شارع بسیار استعمال شده‌اند
نه در غیر این لفظها هفتم قول بثبوت در بعضی لفظها در زمان شارع و بعضی در زمان امیرالمؤمنین علی علیه السلام
و بعضی در زمان حسنین علیهما السلام و بعضی در زمان صادقین علیهما السلام و بعضی در زمان فقها و صاحب این قول قائل است
که بعضی لفظها در زمان فقها حقیقت متشرعه شدند هشتم قول بعلم بثبوت وضع و استعمال باهم در زمان شارع
در بعضی لفظها و بعلم بثبوت استعمال بدون وضع در بعضی و بعدم علم باستعمال در بعضی و بعلم بثبوت وضع

و استعمال باهم در بعضی در زمان متشرعه. مقام سیم در تحقیق مذهب مختار است و مختار قول ششم است
و دلیل مختار اینست که لفظهائیکه در زمان شارع بسیار استعمال شده‌اند مثل لفظ صلوة و صوم و حج
و مانند اینها استعمال شده‌اند در معنیهائیکه الان از اینها فهمیده میشود و دلیل آن اجماع
و تحقیق است ... ضرر ندارد و دلیل او باطلست زیرا که دلیل او اصل عدم نقل است و اصل عدم نقل
معارضه با اجماع نمیکند پس بعد از ثابت شدن استعمال میگوئیم که استعمال آن لفظها در این معنیها
در زمان شارع بطریق مجاز نیست بلکه شارع مقدس وضع کرده آن لفظها را از برای
این معنیها و دلیل آن چند چیز است اول و دویم تبادر و عدم صحت سلب است سیم شهرت است و شهرت فقها
و اصولیین در اینمسئله حجت است زیرا که اهل اصطلاح حجت‌اند و شهرت اهل اصطلاح حجت است در
اصطلاح خود ایشان چنانکه مذکور شد در مطلب نهم در باب اول چهارم استقرا است
و بحث و جواب بسیار در اینجا و ذکر اینها منافی است با اختصار. مقام چهارم در بیان ثابت کردن وضع تعیینی است
در بعضی لفظها بعضی لفظهای دیگر هست که شارع مقدس وضع نکرده از برای معنی متشرعه اما
استعمال در آن معنی کرده بطریق مجاز و همچنین بعد از رسول صلی الله علیه و آله ائمه علیهم السلام استعمال در آن
نموده‌اند و همچنین اصحاب ایشان تا اینکه لفظ حقیقت شده در معنی متشرعه در زمان صادقین علیهما السلام چنانکه
از تتبع اخبار ظاهر میشود. مقام پنجم در ثمره اینمسئله است و فائده این است که بنابر مختار هر گاه در کتاب و سنت این
لفظها یافت شوند و مجرد از قرینه باشند باید حمل بر معنیهای شرعی کرد مطلقا در وضع تعیینی و اگر تاریخ
معلوم شود در وضع تعیینی و بنابر قول نافی باید حمل بر معنیهای لغوی کرد در صورت مذکور و اگر بگوید

که این لفظها عبادات مشهور شدند در معنیهای متشرعه و اگر بگوید باید توقف کرد بنابر مشهور. مقام ششم
در اینکه این لفظها از برای معنیهای صحیح وضع شده‌اند یا از برای معنیهای اعم از صحیح و فاسد یا از
برای صحیح و اعم خلاف است بعضی اول را گفته‌اند و جمعی دویم را و بعضی گفته‌اند سیم را و ظاهر مختار قول دویم است و دلیل
آن ده چیز است اول و دویم و سیم تبادر و عدم صحت سلب و صحت تقسیم است چهارم استقرا است پنجم ظاهر بعضی اخبار است و ظن حاصل
از خبر واحد حجت است در اینمسئله زیرا که ظن حاصل از خبر واحد هر اهل اصطلاحی در اصطلاح خود ایشان
حجت است باتفاق ششم قوله علیه السلام دعی الصلوة هفتم فهم تقیید است از لفظ لا تصل فی مکان المغصوب هشتم
...
لازم می‌آید که تمسک کردن باطلاق در جاهای بسیار باطل باشد زیرا که همه علما مگر یکی از ایشان تمسک باطلاق
کرده‌اند و تایید میکند مذهب مختار را چند چیز و پنج چیز آنها را ذکر میکنیم اول اینکه صحت عارض
عبادات میشوند و تاخر دارد از وجود دویم اینکه قول بصحیح مستلزم اجمال است در کلام حکیم و قول باعم مستلزم بیان
و اصل در کلام حکیم بیان است سیم اینکه بنابر قول صحیحی تاکید لازم می‌آید در قول خدا فتیمموا صعیدا
اگر صعید موضوع از برای تراب پاک باشد و بنابر مختار تاسیس لازم آید و تاسیس اولی از تاکید است چهارم
صحت تقیید است مثلا بصحیح و فاسد پنجم وضعها بسیار لازم می‌آید بنابر قول صحیحی بخلاف اعمی
بچند چیز اول ... جواب اینست که ... در اطلاق و ... در معاملات ... در نفس لفظ
و دلیل بر اینکه تبادر نفس لفظیست عدم صحت سلب دویم اینکه استعمال لفظ صلوة و مانند آن
بسیار استعمال در معنی صحیحی شود و از برای آن موضوع نباشد و جواب اینست که

در صحیح ممنوع است و اگر مسلم بداریم معارض است با کثرت استعمال در معنی اعم علاوه بر آن استبعاد عقلی
در موضوع شرعی حجت نیست سیم اینکه اگر این لفظها موضوع از برای اعم باشند تقیید بسیار لازم می‌آید
بجهة بیرون رفتن عبادات فاسده از اطلاق جواب اینست که اخبار بسیار وارد شده در نهی از ...
فاسد و در امر باعاده پس هر گاه موضوع صحیح باشد مجاز بسیار لازم آید و تقیید اولی است از مجاز چنانکه در مقام
هفتم مطلب اول از باب سیم گذشت اگر کسی بگوید چون کسی ترکیبی اختراع کند لفظ از برای مرکب مطلوب وضع میکند
جوابش اینست که این معارض است با اینکه طریق شارع در تکلم طریق عرف عام است و غالب لفظهای عرف عام
موضوعند از برای اعم پنجم اینکه عبادات ... بسیار دارند اگر لفظ عبادات موضوع از برای اعم باشند
باید استعمال شوند در آن عبادات ... که جزء ندارند و عبادات جزء موضوع له نیست جوابش اینست که جزء بر دو قسمت
جزئی که داخل ماهیت عبادت میباشد و جزئی که داخل نمیباشد اما اول هر یک از صحیحی و اعمی میگویند که جزء موضوع له
عبادات است ... و اما دویم اعمی نمیگویند که جزء ماهیت است بلکه میگویند که جزء خارج ماهیت است ششم اینکه
عبادات منافات با فساد دارد زیرا که مطلوب از اینها شده‌اند و جواب اینست که عبادات مطلوب نیست
بلکه موضوع له عبادات اعم است و از این لحاظ است اینکه مطلوب ... باشد علاوه بر آن مطلوب از لفظ شارع فهمیده میشود
و همینکه عبادات فاسد نیست معلوم صحیح است نزد شارع بجهت اطلاق هفتم قوله علیه السلام لا صلوة الا بطهور جوابش اینست که
استدلال باین مصادره است با اینکه این ترکیب موضوع است در عرف عام از برای نفی صفت و صحت نیست
دلیل مختار است و بعضی دلیلهای دیگر دارند و همه ناتمامند و بالجمله ذکر ننمودیم از جهت اختصار. مقام هفتم در بیان فائده
اینمسئله است بعضی گفته‌اند که فائده اینمسئله اینست که اگر شک کرده شود در جزء و شرط معنی این لفظها

مثل معنی لفظ صلوة اصل عدم جواز است در شرط و جزء هر دو بنا بر قول اعم و جواز است در صحیح بنا بر
قول صحیح و جواز است در شرط نه در جزء بنا بر قول صحیح و اعم و حق اینست که اصل عدم در اینجا به معنی
میشود دانسته باشد اول اینکه مراد از این اصل اصل عدم تقیید لطلاق باشد دویم اینکه مراد از این اصل
اصلی برائت باشد سیم اینکه مراد از این اصل اصل عدم جزء بودن و شرط بودن چیزیست از برای موضوع له
اگر مراد از اصل اصل عدم تقیید باشد حق اینست که اصل عدم جواز میشود در جزء و شرط که ندانیم
یا شرط بنا بر هر دو زیرا که اصل اطلاق و عدم تقیید است اصل اینکه شک کنیم در اینکه مطلق اینست
یا نه یا شک کنیم در اینکه سوره شرط نماز است یا نه میگوئیم که طاینه جزء و سوره شرط نه زیرا که
مثل لفظ صلوة اگر در قول خدا ابتعا مطلق است و دلیلی بر تقیید آن نیست پس اطلاق و عدم تقیید
و این اصل جاری نیست بنا بر مذهب صحیحی زیرا که صحیحی لفظ صلوة را مجمل میداند پس نزد او لفظ صلوة مطلق نیست
تا اصل عدم تقیید جاری کند و اینکه گفتیم لفظ صلوة مثلا مطلق است در نزد اعمی نه صحیحی این قدر درست که
جائی که عارض مطلق میشود عارض او نباشد واما اگر شده باشد لفظ مطلق نیز مجمل میشود و اعمی
مثل صحیحی میباشد پس اعمی نیز در اینجا عمل با اصل عدم تقیید نمیتواند کرد زیرا که اطلاقی ندارد واما اگر
مراد از اصل عدم برائت باشد حق اینست که این اصل دخلی با این مسئله ندارد چنانکه ظاهر است بلکه جاری نمودن این اصل
و جاری ننمودن آن موقوف است بر دلیلهای اصل برائت پس اگر دلیلهای اصل برائت دلالت بر برائت و جواز نفی جزء و شرط
اصل جاری میشود و اگر نه نه و اقوی اینست که دلیلهای اصل برائت دلالت بر حجت بودن این اصل نمیکنند و اگر مراد
از اصل عدم جزء و شرط بودن چیزیست از برای موضوع له حق اینست که باز دخلی با این مسئله ندارد بلکه

موقوف است بر دلیل اصل عدم در ماهیات الفاظ پس اگر دلیلی دلالت کند بر حجت بودن اصل عدم در ماهیات
الفاظ اصل جاری است و اگر نه نه و حق اینست که دلیلی ندارد **مطلب نهم** در شناختن و ممکن بودن و واقع بودن
اشتراک است و در او دو مقام است **مقام اول** در شناختن مشترک است مشترک در لغت چیزیست که شریک باشد
با چیز دیگر و در اصطلاح لفظیست که وضع شده باشد از برای دو معنی یا بیشتر بشرط اینکه معنی اول متروک
نشده باشد و مناسبت معنی لغوی با اصطلاحی اطلاق و تقیید است **مقام ۲** در اینکه لفظ مشترک ممتنع است یا ممکن
و بر فرض ممکن بودن واجب است یا نه خلافست بعضی گفته اند ممتنع است و مشهور گفته اند ممکن است و بعضی گفته اند که
واقع است و بعضی گفته اند واجب است حق اینست که ممکن و واقع است نه واجب و نه ممتنع و دلیل بر حقیقت چند چیز است
اول و دویم و سیم اجماع و سیره و استقراء و خلاف کم ضرر با جماع نمیرساند چهارم اینکه اگر مشترک ممتنع باشد
باید از فرض وجودش عدمش لازم آید یا محالی و این باطلست بهمین طور پنجم اینکه مشترک در لغت عرب بلکه در
همه لغتها بلکه در قرآن مجید بسیار است و واقع بودن اقوی دلیلست بر ممکن بودن و دلیل قول بممتنع بودن مشترک
دو چیز است اول اینکه اگر واضع وضع کند لفظ مشترک را قبیح باشد زیرا که فایده وضع فهمیدن و فهمانیدن است و این
در مشترک نیست جواب اینست که اگر مراد از فهمیدن و فهمانیدن فهمیدن و فهمانیدن فی الجمله باشد در مشترک موجود است
زیرا که معنیهای مشترک فهمیده میشوند بر سبیل اجمال و اگر مراد از فهمیدن و فهمانیدن فهمیدن و فهمانیدن معنی معین
باشد مسلمست که در مشترک نیست ولیکن ممنوع است که این فایده در وضع همه لفظها معتبر باشد با اینکه این فایده
از مشترک حاصل میشود با قرینه علاوه بر آنکه گاهی حکمت خواهش میکند که لفظ مجمل حکیم در خطاب ذکر کند
مثل مصلحت توطین و مانند آن با اینکه ذکر لفظ مجمل از جهة مصلحت قرار دادن خطا عیبی ندارد

بلی در مقام عمل ضرر دارد و بحث در آن نیست دویم اینکه غرض متکلم از سخن ظاهر کردن آنچیزیست که
در دل او است و این در لفظ مشترک حاصل نمیشود جواب اینست که گاهی سخن گفتن مقصود
ظاهر کردن امر نامعینست چنانکه از امر آقا به بنده بخوبی معلوم میشود بلکه نیز از سخنهای
اهل عرف مشاهده میشود بلکه گاهی اتفاق میافتد که هرگاه سخن مجمل گفته نشود فساد بر آن مترتب میشود
بمشاهده و دلیل قول واجب بودن مشترک نیز دو چیز است اول اینکه معنیها غیر متناهی هستند و لفظها
متناهی پس تقسیم متناهی بر غیر متناهی نمیشود مگر باشتراک جواب اینست که این خلاف اجماع است زیرا که
احدی نگفته که باید هر لفظی از برای یک معنی خصوص وضع شده باشد چه احتیاجی باین نیست با اینکه
لازم نیست که بیان معنیها از وضع حقیقی حاصل شود چه میشود که از وضع مجازی حاصل شود علاوه
بر آن معنیها متناهی هستند چه آنچه در عالم وجود آید متناهی باشد اگر چه وجود ذهنی باشد دویم اینکه باید لفظی
از برای معنیهای عام مثل وجود و شیء موضوع باشد در لغت و آن لفظ وجود و شیء است و شکی نیست
که وجود هر چیزی خود ماهیت است پس وجود هر چیزی غیر از وجود چیز دیگر است پس لفظ وجود و شیء
مشترک لفظیست جواب اینست که اینکه غلط است در اینکه اصل وجود آیا ماهیت است با اینکه اگر اصل وجود
دخلی باین مسئله ندارد زیرا که این مسئله در وجود خارجیست و این مسئله در وجود ذهنی و اعتباری است و شکی نیست
و خلافی در اینکه اطلاق وجود اعتباری ذهنی بر همه موجودات میشود بطریق اشتراک معنوی
چنانکه مشترک ممکن و واقع بود در لغت و در عرف و در قرآن مجید نیز ممکن و واقع است
بدلیلی که مذکور شد در مشترک بلکه فی الحقیقه این دو مسئله از بدیهیات است و بعضی استدلال

بر عدم وقوع مجاز کرده اند با اینکه مجاز خلاف حکمت است زیرا که اگر با قرینه است طول دادن کلام است
بدون فائده و اگر بی قرینه است اغراء بجهل است و هر دو باطلست جواب اینست که مجاز با قرینه باشد
و این طول دادن بیفایده نیست چه فایده های بسیار دارد مثل مبالغه و مجانسه و تعظیم و مانند
اینها که احصا نمیشود و اینها در حقیقت موجود نیستند با اینکه اینها که در وضع مجاز آمده اند بیشتر در حقیقت
و بعضی دلیلهای دیگر ذکر کرده اند چون اینها مثل اینها ناتمام بود و مطلب بدیهی بود بهمین اختصار
و بعضی استدلال کرده اند بر نبودن مجاز در قرآن بعضی دلیلها ضعیفتر از اینها و ذکر آنها مناسب
مطلب دهم در جایز بودن استعمال لفظ مشترکست در یک معنی و جایز نبودن در بیشتر از یک معنی در
استعمال واحد و در او پنج مقام است **مقام اول** در تحریر محل نزاعست نزاع در جا بودن استعمال لغوی لفظ مشترکست
در دو معنی که باهم جمع توانند شد و هر یک بخصوص مورد حکم شوند پس نزاع نیست نه در استعمال شرعی و نه عرفی
و نه در دو معنی که با هم جمع نتوانند شد و نه مجموع دو معنی من حیث المجموع و نه مفهوم یکی از دو معنی و نه دو معنی
بطریق عام اصولی **مقام ۲** در بیان کردن وضع مفرد مثل رجل و مرأة و ضرب و قتل و مانند اینها خلافست
در اینکه مفرد موضوع است از برای ذات معنی با قطع نظر از وحدت و کثرت یعنی قطع نظر از اطلاق یا موضوع
از برای مطلق ذات معنی با قید اطلاق یا از برای معنی مرکب از معنی و وحدت یا از برای معنی با قید وحدت
که قید خارج و تقیید داخل باشد یا از برای ذات معنی با اعتبار اینکه آن قید در مستعمل فیه است و هر یک
از این قولها قائلی دارد و اقوی قول اولست و دلیلش هفت چیز است اول اینکه طریقه واضع
وضع لفظ از برای معنی و طریقه او حجت است در وضع لفظ دویم تبادر است اگر کوه هر کاه مبادا

ای مصدر و مطلوب است کما لا یخفی

از لفظ مفرد ذات معنی باشد بابد معنی باو حق مثبا نشود کوئیم که مثبا نشدن معنی با وحده
ممنوع است و اکر مسلم باشد باشد در اطلاق و نباشد در اطلاق معا با نباشد مختار میکنند زیرا که
ثبات وضعیت سیم عدم صحة سلب است چهارم اینکه لبیا از بیانیین تصریح کرده اند بر اینکه
جانت اراده لازم با ملزوم در کنایه و شهره ایشان حجت است در اینمسئله پنجم ذکر کرده اهل لغت
ذات معنی را در توجیه معنی لفظ ششم اینکه تصریح کرده اند بیانیین و اصولیین بر اینکه
سببیت جایز نبوده استعمال لفظ در معنی حقیقی و مجازی بودن قرینه معانده آنه انتفا و حلاة
موضوع له هفتم استقرا است و از دلیلها مختار ظاهر میشود باطل بودن باقی قولها مقام چهارم در بیان
وضع تثنیه و جمع است خلاف در اینکه تثنیه و جمع مثل رجلان و رجال وضع شده اند از برای دو
و سه برابر بودن مفرد دیگر از یک ما هیت بوده باشد یا از برای دو برابر و سه برابر بودن مفرد چه
یک ما هیت باشد و چه از دو ما هیت اول اختیار جمعی است دوم مختار بعضی دیگر است و دو دلیل از برای جمع
اول تبادر است دوم اینکه نابت شده استعمال تثنیه و جمع در مفردها شکی نیست بعد وا سم ها
مثل زیدان زیرا که معنی زید متعدد نمیشود چونکه جزئی حقیقی است و نیز استعمال شده اند
در مفردهای که شریکند در اسم و مختلف در معنی مثل رجلان چه دو مرد شریکند در اسم و معنی اینکه
رجل کلیست پس تثنیه و جمع بامرک معنوی نشده در میان این دو معنی یا مشترک لفظی است و یا حقیقت
و مجاز است در دوم ما عکس آن اما مشترک معنوی باطل است زیرا که قدر جامعی در میان نیست و اما مشترک
لفظی نیز باطل است زیرا که حقیقت و مجاز اولیست از آن و حقیقت بودن در دوم مجاز بودن در اول

نیز باطل است با تفاق پس باید حقیقت باشد در اول مجاز باشد در دوم سیم صحت سلب تثنیه و جمع است
از آن تثنیه و جمع فردهائیکه شریکند در اسم نه معنی چهارم مطلق بودن تثنیه و جمع علم مثل زیدان
چه اکر اشتراک در معنی شرط بود باید امثال این مثال مجاز باشد و حال آنکه ملازمه ظاهر است بجهة اهل
الف و لام بر تثنیه و جمع علم چه اکر فردها اینها شریک نبودند در معنی کلی که مسمی است
الف و لام داخل اینها نمیشد که افاده تعریف کند چه تعریف در نفس اسم تصور نمیشود و از دلیل مختار
باطل بودن باقی قولها و چنانکه استعمال لفظ مشترک در دو معنی جایز نمیباشد استعمال لفظ در معنی حقیقی و مجازی
نیز جایز نیست بدلیلی که در مشترک خواهد آمد ملخص منفی مثل تثنیه و جمع و دلیل آن دلیلها که در تثنیه
مقام پنجم چنانکه جایز نیست که حکم بوضع واضع کرد مکر اینکه وضع از واضع برسد همچنین نمیتوان حکم
لفظی کرد مکر از واضع برسد چه استعمال حقیقی باشد یا استعمال مجازی مثلا همینکه لفظ مفرد موضوع
ذات معنی جایز در مقام اول کذشت نمیتوان گفت که استعمال لفظ مشترک در بیشتر از دو معنی جایز است بلکه
زیرا که ذات معنی موجود است در دو جزء و کثیره پس استعمال لفظ در ما وضع له و استعمال لفظ در موضوع له
و دلیل بر جایز نبودن این کفتار اینستکه چنانکه واضع وضع مخصوص از برای حقیقتها کرده قانونی از برای
نیز قرار داده و همچنین که جایز نیست مخالفه کردن واضع در وضع جایز نیست مخالفه در قاعده استعمال
اکر ندانسته واضع وضع کرده لفظ زید را از برای ذات زید جایز نیست اینکه استعمال کنی لفظ زید را بر ذات
اکر ندانسته که جایز است نصب داده فاعل جایز نیست اینکه استعمال کنی فاعل را در وقتیکه منصوب باشد پس در
دو چیز باید باشد اول دانستن وضع دوم دانستن قانون استعمال و اکر اول باشد و دوم نباشد یا دوم

باشد و اول نباشد استعمال جایز نیست و مثل اینستکه هیچیک نباشد و همچنین است اکر ندانند که وضع شده باشد
و استعمال جایز است یا نه زیرا که لغات توقیفی میباشند مثل حکمها شرعیه مقام ششم در بیان کردن قولها
اینمسئله است و قولها اینمسئله هفت است اول اینکه جایز است استعمال لفظ مشترک در دو معنی مطلقا
دوم اینکه جایز نیست مطلقا سیم اینکه جایز است در مفرد و جایز است در تثنیه و جمع چهارم اینکه جایز است در اثبات
و جایز است در نفی پنجم اینکه جایز است فی الجمله بر سبیل حقیقت ششم اینکه جایز است فی الجمله بر سبیل مجاز هفتم اینکه
در مفرد بر سبیل حقیقت و در تثنیه و جمع بعنوان مجاز و حق قول دوم است و دلیل حقیقتش سه چیز است
اول اینکه اصل عدم جواز استعمال لفظ مشترک است در دو معنی مطلقا چنانکه در مقام ثانی کذشت دوم
استقرا است سیم اینکه استعمال لفظ مشترک در غیر مفرد در دو معنی یا بطریق حقیقت است یا مجاز اما بطریق حقیقت
بجهة اینکه موضوع له در تثنیه و جمع فردهای یک ما هیت است و اما بطریق مجاز بجهة نبودن علاقه و این دلیل
سیم شامل مفرد نیست مطلب ششم در بیان کردن وضع مشتق است و در این مقام است مقام اول اینکه جمله خبریه
اکر مجرد از لفظی باشد که دلالت بر زمان کند دلالت بر متصف بودن موضوع بمحمول میکند در زمان حال
مثل زید ضارب عمرو و انحو و اکر لفظی یا جمله باشد که دلالت بر زمان کند دلالت میکند جمله بر متصف بودن موضوع
بمحمول در زمانی که این لفظ دلالت بر آن میکند مثل زید کان ضاربا مقام دوم اینکه لفظ ماضی و حال
و مستقبل اطلاق میشود در اینمسئله بر ماضی و حال و مستقبل بحسب نطق و نسبت بحال صدق نسبت حکمیه
ظاهر میشود که مراد اصولیین از ماضی و حال و مستقبل معنی دوم است مقام سیم اینکه مصدرها مختلف میباشند
زیرا که بعضی ملکه میباشند مثل عدالت و بعضی صنعه میباشند مانند خیاطت و بعضی حال میباشند چون ضرب

و بعضی مثال میباشند چون تکلم و بعضی غیر اینها میباشند اما در ملکه شرط است متصف بودن ذات بمبدء ظاهرا
اکر ذات ملکه را دارا باشد مثلا اکر زید ملکه عدالت داشته باشد و بسببی بعضی از آثار با اسبابی که
ظاهر کند بالفعل میکویند که او عادل است مکر اینکه ملکه از او برطرف شود اما در صنعه شکی
ملکه بتنهائی کفایت نمیکند بلکه باید بیشتر اوقات مشغول آن صنعه باشد مثل اینکه اکر کسی صنعه
خیاطی داشته باشد و بیشتر اوقات خیاطی کند او را خیاط میکویند اکر چه در وقتیکه میکویند
خیاطت نمیکند مکر اینکه خیاطی را موقوف کند زیرا که در این او را خیاط نمیکویند اکر چه ملکه خیاطی
اما در حال ضرورتست که ذات متصف بمبدء باشد در وقتی که میکویند که او متصف است مثلا اکر
کسی زده باشد و زمانی بعد از آن کذشته باشد نمیکویند که زید ضارب است و اما مثالها اینستکه ذات
مشغول باشد مثلا اکر زید مشغول سخن کفتن باشد میکویند که متکلم است و میکویند باینمعنی که مشغول
مشغول بوده بسخن کفتن بلکه اکر قصد کند سخن بکوید اما در این سخن کفتن باید ضرور اما مقصد
فیها حکمش معلوم میشود از کلام اهل عرف و دلیل بر این تقسیمها و تعریفها فهم اهل عرفست و اینمسئله
در بیان تحریر محل نزاع نزاعی نیست در اینکه لفظ ضارب در زید ضارب حقیقت است زیرا که استعمال
نشد لیکن زمان حال که فهمیده میشود اینجا از جمله فهمیده میشود نه از مشتق چنانکه در مقام اول کذشت
و بنا بر اینستکه همین حال از هذا ماء فهمیده میشود و کسی نکفته که جامد دلالت بر زمان میکند
نیست ظاهر اکه مشتق حقیقت است در حال ذات متصف باشد بمبدء در زمان صدق نسبت حکمیه چه زمان
نسبت حکمیه ماضی باشد و چه حال و چه مستقبل پس مشتق در مثل زید کان ضاربا فاما فعلم بسیر الی العاجلی

و نیز نزاعی نیست در مجاز بودن در جائی که ذات تا حال متصف بمبدا نشده باشد و بگوید که الحال متصف است
و همچنین نزاعی نیست ظاهرا در مجاز بودن مشتق در جائی که زمان صدق نسبت حکمیه بعد از
زمان مذکور در جمله باشد مثل اینکه در مثال مذکور بگوید که زید کان قائما امس و زید قائم نباشد در امس
بلکه قائم باشد پس از آن بلکه نزاع در اینست که هرگاه ذات متصف بمبدا شده
و بعد مبدا بر طرف شده باشد از ذات بگوید که ذات متصف بمبدا است و در وقتیکه مبدا زایل شده
از او مثلا هرگاه بگوئی که زید کان ضاربا امس یا زید ضارب الآن یا زید ضارب غدا و بر طرف شده باشد
ضرب از زید در امس در مثال اول و در حال در دوم و در غد در سیم محل نزاع است تنبیه در بیان کردن نزاعی که
بعضی گفته‌اند اقوال در اینمسئله شش است اول مجاز است مطلقا و بعضی گفته‌اند که بیشتر اشاعره
دوم حقیقت است و مشهور معتزله بر اینند سیم حقیقت است اگر ثبوتی باشد و اگر نه مجاز است چهارم
اگر صدق وجود عارض ذات شده باشد اگرچه ضد وجودی نقیض باشد و اگر نه حقیقت است پنجم حقیقت
آن است اگر ... باشد و اگر نه مجاز است ششم حقیقت است اگر مشتق محکوم علیه باشد و مجاز است اگر محکوم به
باشد و اقوی قول اول است و دلیل در بعضی از اول تبادر است یعنی که متبادر از لفظ مشتق کلی
در زمان صدق نسبت حکمیه بمشتق حقیقت در آن و مجاز است در غیر این معنی بجهة عدم تبادر دوم عدم
صحة سلب و صحة و اصالة اشتراک معنوی معارضه با تبادر و عدم صحة سلب نمیکند سیم استعمال است
در ماضی و حال و استقبال اعم از حقیقت اگر کسی بگوید که اصولیین اتفاق کرده‌اند بر اینکه مشتق در حال
اگر حقیقت است و در تلبس نیز باشد اشتراک لازم میآید و مجاز اولی از اشتراک است گوئیم که مراد از آن نبودن حقیقت

بحیودن مشتق در حال

حقیقت بودن مشتق در حالی که فهمیده میشود از جمله خبریه که مجرد از لفظی باشد که دلالت
بر زمان کند چنانکه در مقام اول گذشت پس حال از مشتق فهمیده نشد بلکه از جمله فهمیده شد و این
محل نزاع نیست چنانکه در مقام سیم گذشت و چون ظاهر میشود باطل بودن اکثر قولها مفصل از مقام
دوم و ظاهر است بطلان اکثر دلیلهای اقوال بعضی مطلقا از بحث و جواب دلیل مجاز و ذکر با دلیل او و قولهای
مفصل و بحث و جواب انها مناسب این خلاصه نیست با آنچه ذکر شد اختصار نمودیم فائده بعضی گفته‌اند چونکه حدیث وارد شده که
مکروه است بول کردن در زیر درخت میوه دهنده مسئله مشتق در اینجا ظاهر میشود و هرگاه
شرط باشد در زمان نسبت حکمیه مکروه است بول کردن در زیر درختی که میوه داده حال ندارد اگر بقاء مبدأ شرط نباشد
مکروه است و حق اینکه فایده متفرع نیست در این بلکه فایده نسبت است چنانکه ظاهر میشود از اخبار با اینکه
در باب حقیقت و بلکه و توکیل نیز ظاهر میشود باب پنجم در اوامر است و در آن پانزده مطلب است مطلب اول
در ماده امر است و در آن یک مقام است اول در بیان کردن معنی حقیقی ماده امر است و در آن خلاف است
و هشت قول است اول اینکه حقیقت در قول بخصوص دوم اشتراک لفظیست در میان قول و فعل سیم
حقیقت در قول و فعل و صفت و شأن و شیء و طریق چهارم اینکه حقیقت در قدر مشترک میان قول و فعل
پنجم اینکه حقیقت در قول و فعل و شیء و شأن ششم اینکه حقیقت در قدر مشترک میان شأن و وجود و شیء
هفتم اینکه حقیقت در فعل چه زبان باشد چه غیر آن هشتم اینکه حقیقت در قول و ادله عقلیه و طریق
حق اینکه ماده امر در عرف عام حقیقت در قول مخصوص و فعلی که شامل فعل و حال است بر سبیل
اشتراک لفظی و مجاز است در غیر اینها و دلیل بر این تبادر و علم تبادر و عدم صحة سلب و صحة سلب است اگر گوئی که

اصل اشتراک معنوی است نه لفظی بلکه حقیقت و مجاز نیز اولی از اشتراک لفظیست با اینکه مبادر میشود
از ماده امر قول مخصوص علاوه بر آن اختلاف جمع علامت مجاز بودن در فعل است گفته میشود اما اصل و اولویت
معارضه با تبادر نمیکند و اما تبادر در اطلاق از آن معارضه با تبادر اختیار نمیکند زیرا که تبادر بخاطر بافت در
وضع است بر آن عدم صحة سلب و اما اختلاف جمع علامت مجاز نیست چنانکه در مقام چهارم در مطلب پنجم در باب دوم گذشت
و ذکر باقی قولها و ادله آنها مناسب این خلاصه نیست و اما ماده امر در اصطلاح اصولیین حقیقت است در قول
و خلاف در تعریف این قول است بعضی گفته‌اند امر بمعنی گفتن عالی است بدانی افعل و مثال آن و جمعی گفته‌اند خواهش
فعل است و طلب آن بقول و بعضی گفته‌اند قولیست که دلالت میکند بر اطاعت کردن مامور مامور به را و بعضی گفته‌اند خبر دادن است
از برای فعل و برخی گفته‌اند خبر دادن از برای استحقاق ثواب است بر فعل و کلی گفته‌اند خواهش کردن فعل
غیر کف است بر سبیل استعلاء و بعضی گفته‌اند که علاوه بر این مذکور طلب کردن فعل بقول بر سبیل استعلاء
و از محقق نقل شده که طلب کردن فعل بقول بطریقی که راضی نشود از خواهش کننده ترک فعل و تحقیق آنست
که امر موضوع در عرف عام از برای لفظی که دلالت کند بر طلب کردن عالی که اطاعت بر دیگری کند از کسی که فعل را ادنی باشد
که انکس فعل را ترک کند چه قابل بر ترک وجوب اطاعت باشد و چه نباشد بنا بر این امر دلالت بر ایجاب میکند
و فرق میان ایجاب و وجوب ظاهر است و دلیل بر مختار ما چهار است اول تبادر دوم عدم صحة سلب سیم قوله تعالی فلیحذر
الذین یخالفون عن امره ان تصیبهم فتنة او یصیبهم عذاب الیم چهارم قوله تعالی و ما منعک الا تسجد اذ امرتک و تا اینجا میکند
مختار ما دو خبر اول قوله صلی الله علیه و آله لولا ان اشق علی امتی لامرتهم بالسواک دوم قول بریره
یا رسول الله حین طلب عنها مراجعتها الی زوجها قال لا بل انا شافع و بعضی ادله دیگر ذکر کرده‌اند و اما ادله

و این ضعیف است زیرا که جنس و اخص لغوی در افعال حجت نیست چنانکه در مطلب ششم در باب اول گذشت و بدانکه
لهذا امر موافق تر است مطلب دویم در بیان کردن حقیقت صیغه امر است و در آن سه مقام است مقام اول در استعمالها
صیغه امر است صیغه امر استعمال شده است در ایجاب و ندب و ارشاد و تهدید و اهانت و دعا و اباحه و امتنان و اکرام و تسخیر
و تعجیز و تسویه و اذن و التفات و تمنی و انذار و تادیب و تکوین و التماس و تفویض و تعجب و تکذیب و احتقار و غیر آن
و انعام و دوری که بعضی از این معانیها بعضی دیگر برگردد مقام دویم در اینکه صیغه امر حقیقت است در کدام
از اینها خلاف است بعضی گفته‌اند که در اینمسئله شانزده قول است اول اینکه حقیقت در وجوب است و مشهور بر اینند
دویم اینکه حقیقت در ندب است سیم اینکه مشترک لفظیست در این دو در لغت و در شرع حقیقت در وجوب است
چهارم اینکه مشترک معنوی است در میان این دو معنی پنجم توقف است ششم قول باشتراک معنوی در میان
این دو و اباحه هفتم قول باشتراک لفظیست در میان این سه معنی هشتم قول باشتراک معنوی است
در میان این سه معنی و تهدید و هشتم قول با چون ثابت ضعیف بودند متعرض آنها نشدن اینست که صیغه امر
حقیقت در ایجاب است و مجاز است در غیر این معنی و دلیل این مختار اول تبادر است دوم عدم تبادر دیگر
عدم صحة سلب و صحة سلب سیم دلیلهای که دلالت کرد بر دلالت کردن لفظ امر بر ایجاب زیرا که لفظ امر صدق میکند
بر صیغه امر چنانکه ظاهر است پس صیغه امر دلالت بر ایجاب میکند چنانکه در مطلب اول گذشت که اگر گوئی
این مخالف اجماع مرکب است زیرا که کسی نگفته که صیغه امر حقیقت در ایجاب و مخالف کردن اجماع باتفاق باطلست
گفته میشود که اکثر علما اختلاف میان این دو نکرده‌اند بعضی گفته‌اند که صیغه امر حقیقت در ایجاب است و بعضی گفته‌اند در وجوب
چنانکه از تتبع کلام اصولیین معلوم میشود و سبب اینکه نسبت قول بوجوب بمشهور داده اند اینست که

چون ایجاب شارع مقدس وجوب است زیرا که وجوب ... امیسا و غرض ایشان از بیان صیغه امر
فهمیدن امر کلام شارع است هذا نسبت قول بوجوب بمشهور داده اند پس معلوم شد که مخالف اجماع مرکب شد
با اینکه اجماع مرکب در فرع ... حجت کیه کاشف از رضا معصوم باشد واضع باشد و ابی اجماع حجت
نیست زیرا که اینمسئله لغوی است و اصولیین لغوی نیستند پس اجماع ایشان دلالت نمیکند بر اینکه واضع را صحت
بیکی از این قولها رضی است که کسی قائل بیکی از این قولها شود و هیچ دلالت نمیکند بر رضای معصوم
بیکی از این قولها زیرا که دلیل ایشان بر این مسئله کلام معصوم نیست علاوه بر ان اجماع حجت است و بیکر
ظاهر شود باطل بودن اجماع کنند کان و اما اگر ظاهر شود باطل بودن دلیل ایشان بیکر در این مسئله ظاهر
حجت نخواهد آمد ... و ذکر و دلیلها باین قولها و جواب مخالف ... فائده بعضی گفته اند که صیغه امر
... بسیار استعمال شده در کلام ... مستحب بمرتبه که صیغه مجاز مشهور شده در استحباب پس صیغه امر در کلام شارع
مذکور میشود حمل بر وجوب کردن این قول باطل است زیرا که هر چند بمرتبه مشهور بلی شهرت رسیده و لیکن
با عثی حاصل شده که مجاز مشهور ... و شاید این است که غالب بسیار استعمال مجاز شود بمرتبه که مثل قول
ایشان که ما من عام الا وقد خص و با این جهت که عام در کلام شارع مذکور شود و تخصیص کرده شود و خاص یاد
عمل بعام بالاجماع ... که استعمال صیغه امر در استحباب اکثر از استعمال عام ... در مجمل ... با اینکه
صیغه امر در قرآن بسیار وجهی در ... علوی و جهی ... پس در ... قائل
باینکه صیغه مجاز مشهور شده در استحباب در زمان رسول یا در زمان علی یا در زمان یکی از ائمه علیهم السلام
اگر مراد ... اول و دوم و سیم باشد باطل است زیرا که مجاز مشهور نشده در استحباب در این سه زمان

بلکه خود تامل ابن را نمیگوید ظاهرا بلکه نمیگوید که امرها امامی در کلام خود آن امام
در استحباب مجاز مشهور است بلی ظاهر این است که میگوید که هر یک از ایشان استعمال کرده اند
صیغه امر را در استحباب و همه استعمالهای ایشان اگر جمع میکنی مجاز مشهور میشود و این را اگر مسلم بداریم میگوییم
که این باعث نمیشود که صیغه امرهای هر امامی حمل بر استحباب بلکه باعث نمیشود که صیغه امر هیچ یک حمل بر ندب
باطل شود و حمل بر حقیقت نشود زیرا که امر هیچ یک مجاز مشهور نیست در استحباب نزد خود او پس باید صیغه امر
حمل بر حقیقت شود که وجوب باشد چه اصل حقیقت است تا خلاف ظاهر شود و خلاف ظاهر نشده در اینجا مقام
دیگر که امر بعد از حظر یعنی باطنی یا باوجهی حقیقت در اینجا یا در اباحه یا در رفع حظر سابق خلاف
اقوی قول ... و دلیلی ... و مراد از حقیقت بودن در رفع حظر سابق اینست که واقع شود صیغه بعد از حظر
بر اینکه مراد از صیغه در اینجا معنی حقیقی ان بلکه مراد از ان معنی مجازی بسبب ... بنابراین حق در اینجا ...
نمیکند مگر بر رفع حظر سابق و حکم ان واقعه باید رجوع باصول شود مطلب دوم در بیان کردن اینست که صیغه امر
دلالت میکند یا بر مره یا بر تکرار و در این مسئله مقام اول اینکه هیچ یک از مره و تکرار از ... این مسئله دو معنی دارد
اما لفظ مره یکمعنی این است که لفظ صیغه امر بنا بر این قول دلالت میکند بر اینکه واجب است بر مامور که یکمرتبه مامور به
بجا آورد و بنا بر این دلالت نمیکند بر هر که مکلف دو مرتبه یا بجا بیاورد امر ... باید رجوع
باصول یا بدلیل ... امر کند معنی دیگر این است که علاوه بر دلالت کردن بر واجب بودن یکمرتبه دلالت میکند بر حرام
... بعلاوه بر دلالت بر اینکه ... یا دو مرتبه که هر کار در ... بیاورد
بنا اول ... امر و بنا بر دوم و سیم حرام است و اما باطل بودن ... جواز اجتماع امر و نهی است

و بنا بر سیم حرام است و باطل و مره بمعنی اول با ماهیت یکی است و بمعنی دوم و سیم مقابل است
لفظ تکرار یکمعنی آن اینست که تکرار از قبیل عموم است و دیگری اینست که مجموع فردها مامور به
من حیث المجموع مطلوب است که هر گاه مکلف یکمرتبه بجا بیاورد و دو مرتبه بیاورد بنا بر اول شده
بیک فرد ها و بنا بر دوم هیچ نشده بلکه حرام است زیرا که عبادت است و امری ندارد مقام ۲ تحریر
محل نزاع ... در مره بمعنی اول و دوم است و اما معنی سیم معلوم است و اما تکرار بمعنی اول ظاهر اجمال نزاع
... داده که دوم نیز باشد مقام ۳ در بیان کردن قولها اینمسئله است و در این مسئله سه قول است اول اینکه امر
بر تکرار دلالت ... از ... اول قول بماهیت است و ان مشهور است در دوم
قول بمره ... و دلیلش ... عدم ... و ... میکند مذهب مختار را موضوع
... ماهیت ... دلالت نمیکند صیغه امر بنا بر اینجا مقام چهارم در اینکه امر معلق بر شرطی
یا صفتی ... بسبب ... شرط یا صفت ... در اینکه مکرر میشود بسبب مکرر شدن ان بنا بر قول
بتکرار ... بنا بر قول بماهیت و مره بعضی گفته اند امر مکرر نمیشود بمکرر شدن شرط و صفت مطلقا
و بعضی گفته اند میشود مطلقا و بعضی گفته اند میشود اگر علت بود و اما ... معلوم ... و اگر نه حق قول
... اگر ... باید ... اذا قمتم الی الصلوة فاغسلوا وجوهکم و ایدیکم
و ... السارق والسارقة فاقطعوا ایدیهما ... مکرر ... دلالت بر مکرر ... و صفت
... بالاجماع گفته ... اجماع ... مکرر نشدن نفس امر معلق ... مطلب پنجم
در اینکه امر دلالت بر فور و تراخی میکند یا نمیکند خلاف ... که دلالت بر فور میکند و بر ...

دلالت بر تراخی میکند و سید ... گفته که مشترک است میان این دو و گروهی گفته اند که دلالت
هیچیک نمیکند بلکه دلالت بر ماهیت لا بشرط میکند اقوی قول چهارم است و دلیل این ... بحجت
او که وجه دوم ... سیم اینست که امر استعمال در هر یک از فور و تراخی ... و ... شک ...
اصل ... اشتراک معنوی است نه اشتراک لفظی و نه حقیقت و مجاز دلیل چهارم ... اهل لغت
گفته اند که افعل ... است مگر اینکه ... دوم ... خبر ... ماضی و تفعل دلالت بر فور و تراخی نمیکند پس افعل
نیز نمیکند ... دلالت بر فور نمیکند ... اینکه فور
... کفته میشود که این ... وضع ... خاص
... دلیل ... است ... وضع نمیکند دلیل آن ... است ...
امر دلالت بر فور میکند ... اجماع
بر اینکه امر دلالت بر فور میکند ... اجماع منقول معارض است با قول ... اکثری که گفته اند
که امر دلالت بر فور نمیکند ... اگر اجماع منقول حجت است قول اکثر نیز حجت است و اگر ترجیح با قول اکثر
با اجماع منقول نیز ... اجماع منقول دلالت بر این میکند که امر دلالت بر فور میکند ... و این
... زیرا که ... اینست که امر دلالت بر فور میکند ... اجماع منقول معارض
با دلیلها ... بلکه ... باصل ... نقل ... الحجت زیرا که قولها
اکثر ... اینکه امر ... دلالت بر نهی از ضد میکند و نهی دلالت بر ... بنابراین ... باطل
... گفته اند ... معلومه ... امر دلالت ... نهی ... بر ... کند ...

با اینکه این قیاس است و قیاس در لغت جاری نیست چهارم اینکه اصل در استعمال دلالت بر وجوب است
این است که قول لغویین معارض با قول بعضی دیگر است پس اینجا اصل استعمال نیست علاوه بر اینکه اصل استعمال
اثبات وضع نمیکند با اینکه معنا باز لیکن افاده نمیکند با اینکه این اصل نزد کسی حجت است که اصل برائت را
دوم مثل آیات جاری ندانند و اگر دانند اصل استعمال حجت نیست پنجم قول خدا تعالی فاستبقوا الخیرات و جوابش اینکه
مثل این منافات با استعداد ندارد و ما دلالت صیغه [illegible] بر استحباب نموده و ما بعلت
استعمال صیغه در استحباب نیست علاوه بر این اگر حمل امر بر وجوب شود در این آیه تخصیص باکثر لازم آید
بجهت اینکه اکثر از خیرات مستحبات است [illegible] اگر امر را ارشادی گوئیم مجاز و تخصیص باکثر مجاز اولیست
چه در باب تعارض احوال گذشت علاوه بر این این امر دلالت بر مدعا نمیکند زیرا که سبقت در خارج صادق
می آید که سعی و شتاب کنی پس معلوم میشود از این که امر دلالت بر فور نمیکند و در این ما هستیم و همچنین دلیلها
این قول و دلیلها تمام قولها ضعیف بود [illegible] باینچه ذکر شد اجتماع دوم مطلب سیم
در اینکه مقدمه واجب واجب است یا نه و در آن چند مقام است مقام اول در اینکه واجب یا مطلق بود و یا مقید [illegible] واجب مطلق
و واجب مشروط واجب مطلق آن است که توقف نداشته باشد وجوب آن بر چیزی که توقف دارد بر او وجود آن و مشروط
آن است که توقف داشته باشد وجوب آن بر چیزی که توقف دارد بر او وجود آن و واجب مشروط واجب نیست حقیقة بلکه
واجب است باعتبار بعد وجود [illegible] مقام دوم اینکه امر مطلق حقیقت است در واجب مطلق و دلیلش تبادر و عدم صحت سلب
و سید مرتضی قائل شده که امر مطلق مشترک لفظی است در واجب مطلق و مشروط و دلیلش اینست که اصل در
استعمال حقیقت است و جوابش اینست که استعمال اعم است با اینکه اصل استعمال با تبادر و عدم صحت سلب [illegible] نمیکند چنانکه گذشت

مقام سیم

مقام سیم مقدمه واجب یا شرط است یا سبب و هریک از اینها یا عقلی است یا شرعی یا عادی و نیز
هریک از اینها یا فعل است یا ترک و مراد هریک از سبب و شرط یا سبب و شرط وجود است یا وجوب
و بعضی از اینها مقدور مکلف است یا نیست مقام ۴ در اینکه وجوب اصلی آن است که خطاب
بخصوص او رسیده باشد یا تبعی است و آن اینست که لفظی بخصوص او نرسیده باشد بلکه در ضمن خطاب دیگری
فهمیده شود و آن نیز یا اینست که اهل عرف آنرا میفهمند از خطاب دیگر یا بلکه عقل میفهمد و فهم عقل نیز
بر دو قسم است فهم قطعی یا ظنی آنچه عرف و عقل قطعی میفهمند حجت است و آنچه عقل ظنی میفهمد حجت نیست مقام پنجم
در بیان کردن محل نزاع و نزاع در این مسئله در وجوب اصلی نیست بلکه در وجوب تبعی است و در واجب مطلق است نه مشروط و در مقدمه
مقدور است و آنکه غیر مقدور است مقام ۶ در بیان کردن قولها این مسئله و تحقیق حق است قولها در این مسئله چهار است
اول قول بوجوب مقدمه مطلقا دوم قول بعدم وجوب مطلقا سیم وجوب است در سبب نه در شرط چهارم وجوب
شرط شرعی نه غیر آن و حق قول دوم است و دلیلش اصل و نبودن دلالت لفظیه و عقلیه قطعیه است و اما عقلیه ظنیه
حجت نیست چنانکه در مقام چهارم گذشت بلی وجوب تبعی مقدمه از ذی المقدمه فهمیده میشود و کلام در آن
که فایده بر آن مترتب نمیشود چه وجوب تبعی ثواب و عقابی ندارد [illegible] قول اول
کرده اند و دلالت کرده اند وجوب ذی المقدمه بر وجوب مقدمه بچند چیز اول باجماع منقول و جوابش اینست که
اصل ثابت در مسئله اصولی حجت نیست چنانکه در مطلب نهم در باب اول گذشت و این مسئله اصولیست بلی دعوی ثبوت
وجوب شرعی [illegible] اجماع منقول زیرا که تسامح در دلیلها [illegible]
دوم اینکه اگر مقدمه واجب نباشد باید ترکش جایز باشد پس در اینصورت یا ذی المقدمه واجب باید

اگر اول باشد تکلیف بما لا یطاق لازم آید و اگر دوم باشد واجب از وجوب بیرون میرود و هر دو باطل است
و جوابش اینست که شق اول را اختیار میکنیم و میگوئیم که هرگاه کسی معصیت کند و مقدمه را ترک
کند بنا بر قول بوجوب مقدمه ایا ذی المقدمه در اینوقت واجب باشد اگر اول باشد [illegible] لازم آید
اگر دوم باشد دوم پس هر جوابی که قائل بوجوب مقدمه میگوید ما نیز میگوئیم علاوه بر این وجوب تابع
قدرت نمیکند [illegible] با اینکه این دلیل اثبات وضع نمیکند بلکه اثبات مراد میکند و سخن در اثبات
نه مراد و جواب باقی دلیلها اینقول بسیار ضعیف بود بهمین اختصار [illegible] و دلیل قول بوجوب مقدمه اگر سبب
باشد اینست که مسبب جدا از سبب نمیشود پس وجود وجوب [illegible] وجود مسبب وجود سببش [illegible]
و جوابش اینست که امتثال باختیار و وجوب باختیار منافات با اختیار ندارد و بعضی اینقول را نسبت بسید مرتضی داده اند
و این ضعیف است زیرا که سید که امر مطلق را مشترک لفظی میداند در واجب مطلق و مشروط چنانکه در
مقام دوم گذشت پس لفظ امر مطلق مجمل است نزد سید مرتضی و سخن در مقدمه واجب مطلق است نه مجمل [illegible]
عقلی قرینه [illegible] بر اینکه امر نسبت بسبب مطلق است و جهتی که امر مطلق لازم نیست [illegible] واجب باشد
بلکه میشود که واجب باشد و میشود که نباشد پس سید مرتضی نشاید که قائل بوجوب سبب باشد و شاید که نباشد
قائل بوجوب مقدمه اگر شرط شرعی باشد این است که اگر شرط شرعی واجب نباشد لازم می آید که شرط شرط نباشد
و این باطل است و جوابش اینست که این دلیل ناتمام است زیرا که وجوب حکم تکلیفی است و شرط شرعی حکم وضعی است
و نسبت میان حکم وضعی و تکلیفی عموم و خصوص مطلق است چه حکم وضعی در غیر مکلف مثل طفل صغیر بهم میرسد
و حکم تکلیفی بهم نمیرسد مثل اینکه اگر صغیر جماع کند والتقاء ختانان حاصل شود در اینوقت سبب

جنابت

جنابت بهم میرسد ولیکن غسل بر او واجب نمیشود تا بالغ شود اما هرجا که حکم تکلیفی بهم رسد مثل وجوب صلوة
حکم وضعی نیز بهم میرسد چه هرگاه سبب تکلیف بهم رسد تکلیف نیز [illegible] فائده بعضی گفته اند که نزاع نیست
در مقدمه که حاصل شود واجب در ضمن آن مثل نماز کردن در دو جا یا [illegible] قبله مشتبه بود
و این ضعیف است زیرا که اگر اتفاق مسلم بداریم میگوئیم که این اتفاق اثبات وضع نمیکند بلکه اثبات مراد میکند
و سخن در آن نیست در دوم و بعضی گفته اند که مقدمه واجب واجب است اگر از ترکها باشد که باعث ترک حرام شود
مثل ترک کردن جمیع جاها که یکی از آن مطلقه و مشتبه باشد [illegible] و این نیز ضعیف است بجهت [illegible]
[illegible] همین مسئله با اینکه اینقول اتفاقی بلکه اجماعی نیز نیست بلکه نقل اتفاق و اجماع شده و بعضی گفته اند که مقدمه
واجب اگر جزو باشد و این نیز ضعیف است بجهت دلیلی که در مقدمه ترکی گذشت مطلب هفتم در اینکه امر بچیزی دلالت بر
نهی از ضد آنچیز میکند یا نه و در اینجا [illegible] مقام است مقام اول در بیان کردن معنی لفظ ضد [illegible] در این مسئله
معنی دارد اول اینکه ضد مامور به هر یک از فعلهای وجودی باشد که با مامور به جمع نشوند دوم اینکه ضد مامور به [illegible]
غیر معین باشد سیم اینکه ضد مامور به ترک مامور به باشد [illegible] مقام ۲
در اینکه ترک ضد مامور به مقدمه فعل مامور به است زیرا که [illegible] ضدین محال است [illegible] فعل مامور به
چه معلوم است که هرگاه کسی کاری را ترک کند [illegible] اگر چه بکاری دیگر مشغول باشد
[illegible] ترک آن کار [illegible] بلکه [illegible]
و ظاهر از اینست که آن کار را ترک کند و مشغول بهیچ کاری نشود و این ممکن است بنا بر مذهب کسیکه
جایز بداند خالی بودن جسم را از [illegible] در اینجا [illegible] پس هرگاه موقوف بود

ترك ضد بعمل آید تا فعل مامور به موجود باشد در اینجا زیرا که تخلف ذی المقدمه از مقدمه جایز است و بنابر

هر تقدیر فعل مامور به مقدمه از برای ترك ضد نیست و ترك ضد مقدمه است از برای فعل بلی گاهی اتفاق

می افتد فعل مامور به مقدمه باشد از برای ترك ضد مثل اینکه هرگاه کسی بسیار خواهش معصیتی داشته باشد

و اسباب او هم آماده باشد بوضعی که هرگاه ملا در اینوقت بنماز مشغول نشود آن معصیت را خواهد کرد پس درین وقت فعل

مامور به که نماز باشد مقدمه ترك معصیت که ترك ضد باشد میشود ولیکن این سبب اکثر حاصل است اینکه فعل مامور به مقدمه

ترك ضد نیست و وجهی ندارد

مقام [illegible] در بیان کردن محل نزاع این مسئله است بعضی گفته اند محل نزاع در جائی است که مامور به مضیق باشد

و ضد موسع و چون نزاع اختصاص باین صورت ندارد بلکه نزاع در مطلق مامور به و مطلق ضد است خواه هردو

موسع باشد خواه مضیق و خواه مختلف بلی ثمره نزاع در وقتی حاصل میشود که مامور به مضیق باشد و ضد موسع و لیکن

بودن فایده بصورت باعث نمیشود که نزاع در این باشد و منشا نزاع مطلق بودن سخنهای قوم است در این مسئله با اینکه

بحری [illegible] دلالت بر نهی از ضد کند دلالت میکند مطلقا و اگر نمیکند نمیکند مطلقا مقام ۴ در بیان کردن قولها

اینمسئله و تحقیق حق است در قولها اینمسئله هفت است اول اینکه امر بچیزی دلالت بر نهی از ضد میکند مطلقا

دویم اینکه نمیکند مطلقا سیم اینکه میکند بدلالت تضمن چهارم اینکه میکند بدلالت التزام لفظی پنجم اینکه میکند

بالتزام عقلی ششم اینکه امر بچیزی خود نهی از ضد است هفتم اینکه امر بشیء دلالت بر عدم امر بضد

میکند هشتم اینکه امر بچیزی دلالت بر نهی از ضد خاص نمیکند مطلقا بجهة اصل و نبودن دلیل بر دلالت میکند بر نهی از

ضد عام بدلالت التزام عقلی و دلیل کسی که میگوید امر بچیزی دلالت بر نهی از ضد خاص میکند بدلالت لفظی

سه چیز است اول اینکه امر از برای وجوب است و وجوب کی [illegible] مقدمه میشود [illegible] ترك ان بالاتفاق و منع نمیشود

بجهة اینکه فعل مقدور نیست [illegible] آن فعل نیست مگر کف یا فعل ضد و هر کدام باشد مطلب ما ثابت است جواب

اینست که ترك فعل نیز مقدور است با اینکه کف ترك نیست با اینکه این لفظ اثبات دلالت لفظی نمیکند بلکه دلالت

میکند بر وجوب تخییری تبعی میان ترك کف و ترك فعل ضد دویم اینکه فعل ضد لازم نداشته ترك مامور به را

و ترك مامور به حرام است پس فعل ضد حرام است زیرا که مستلزم حرام حرام است جواب اینست که اگر مراد از

بودن فعل ضد ترك مامور به را باهم بودن فعل ضد و ترك مامور به است اگر چه بمحض اتفاق باشد مسلم است ولیکن این

دلالت بر حرمت فعل ضد نمیکند و اگر مراد اینست که فعل ضد مقدمه است از برای ترك مامور به [illegible]

علاوه بر آنکه مقدمه حرام حرام است با اینکه این دلیل اثبات دلالت لفظی نمیکند بلکه اثبات دلالت عقلی تبعی میکند

و اگر مراد اینست که فعل ضد علت است از برای ترك مامور به یا هر دو معلولند از برای چیزی دیگر لازم می آید

آنچه در مراد دویم لازم آمد اگر کوئی هرگاه چنین باشد لازم می آید که معلول حرام باشد و علت حرام

بنابر اول و یکی از دو معلول حرام باشد بنابر دویم و این محال است عقلا گفته میشود که عقل حکم نمیکند بمساوی

بودن حکم علت و معلول و نه بمساوی بودن دو معلول بلی عقل اینقدر حکم میکند که اگر یکی از علت

و معلول یا یکی از دو معلول حکمی داشته باشد دیگری حکمی ضد آن حکم نداشته باشد که امتثال ممکن

مثل اینکه هرگاه علت واجب باشد جایز نیست که معلولش حرام باشد زیرا که امتثال امر با نهی در اینهنگام ممکن

و اما اگر علت واجب باشد و معلول مستحب یا مباح یعنی ندارد چنانکه ظاهر است سیم اینکه اگر مکلف مشغول شود بفعل ضد

مثل نماز حرام نباشد پس در اینوقت ترك مامور به مثل ازاله نجاست از مسجد جایز خواهد بود اگر جایز باشد

لازم می آید تکلیف بما لایطاق و اگر نباید بجا بیاید لازم می آید که بیرون رود واجب از وجوب

و جواب اینست که میگوئیم باید بجا بیاورد و لازم نمی آید تکلیف بما لایطاق زیرا که امتثال با اجتماع صفات

باختیار خود علاجه برای نسبتی که قولی که دلالت میکند بر فعل مامور به مثل ازاله نجاست و قولی که

دلالت میکند بر حرمت فعل ضد مثل صل عموم و خصوص من وجه است پس باید رجوع بمرجحات شود و مرجح موجود است

از برای قول اول زیرا که اهل عرف بقید دویم را بر اول میفهمند چنانکه ظاهر است و دلیل قول اول هم بیان شد

با آنچه ذکر شد اختصاص است تتمیم جمعی گفته اند امر بچیزی دلالت بر نهی از ضد نمیکند و نهی از چیزی نیز دلالت بر امر بضد نمیکند

و دلیل آنها دلیلی است که در امر گذشت و همچنین گفته اند دلالت بر نهی کراهتی از ضد میکند و بعکس بجهة

همان دلیل مانند گفتگوی صاحب در شرح [illegible] بعضی گفته اند دلیل اول و دویم است اول اینکه هرگاه

حرام باشد ترك چیزی لازم است و انعلی آن فعل باشد پس آن فعل نیز واجب است بجهة اینکه چنانکه ظاهر است دویم اینکه

در حکم مقدمات جواب این است که فعل لازم ترك حرام نیست بنابر مذهبی که جایز میداند خالی بودن جسم را

از همه اعراض آن لازم که دو لازم شریك باشد در حکم چنانکه در جواب دلیل دویم گذشت مطلب دویم در واجب

تخییر است و در این مسئله چند مقام است مقام اول در بیان قولها اینمسئله و تحقیق حق است بدان که در تعلق گرفتن امر

یا بیشتر بر سبیل تخییر در عرف و شرع اما در عرف مثل اینکه میگویند اکرام کن زید را یا عمرو را

و اما در شرع مثل قوله تعالی فکفارته اطعام عشرة مساکین من اوسط ما تطعمون اهلیکم او کسوتهم او تحریر رقبة و خلافی

نیست که واجب چون مشهور گفته اند که واجب یکی از آنها است و مثل این عبادتها کرده شد و هر یك که بجا آورد واجب ساقط میشود

و ترك همه آنها جایز نیست و اشاعره گفته اند که واجب یکی از آنها است معینی است از تمامی آنها و بکوئیم در مسئله هست

اما بیان ضعیف بودن آنها بجهة اختصاص آنها و حق قول اول است و دلیل آن شاهد است بجهة سلب فایده و در میان

مذهب مختار و اشاعره ظاهر میشود در جایز بودن اجتماع امر با نهی در جائی که نهی با واجب تخییری جمع شود

بجهة اینکه بنابر مختار جایز نیست اجتماع امر با نهی حتی نزد کسی که اجتماع امر با نهی را جایز میداند و وجه آن

ظاهر است و بنابر غیر مختار جایز است مطلقا و همچنین ثمره ظاهر میشود نزد کسیکه وجدان و مییت [illegible]

مقام دویم در بیان اینستکه اصل در تخییر بدوی یا استمراری اگر تخییری ثابت شود بدلیلی و معلوم نباشد که آن تخییر

بدوی است یا استمراری اصل بدوی بودن است و اصل استصحاب نیز [illegible] با اصل منافات نمیکند زیرا که مراد از استصحاب

و اصل استصحاب موقوف است از اصل استصحاب چنانکه [illegible] وجه جواب از ان [illegible] ذکر شد مناسب

مقام سیم در تخییر میانه ناقص و زائد خلافی در اینکه تخییر میانه یك واجب زائد و یکواجب ناقص

یا نه جایز است یا نه و در این مسئله صورت دارد اول اینکه قوت در واجب زائد و در واجب ناقص شرط نباشد مثل اینکه

بفرماید بشوی جامه که بول باو رسیده باشد یکمرتبه یا دو مرتبه و دویم اینکه قرینه دلالت کند که شارع

فرموده که اگر مسافر باید [illegible] مکان رسید نماز را قصر کند یا تمام بسیم اینکه معلوم نباشد که قرینه

معتبر باشد مثل اینکه معصوم فرموده در بعضی نجاستها که در جائی افتد چهل دلو آب بکش یا پنجاه دلو اما

اول تخییر جایز نیست زیرا که بعد از اینکه یکمرتبه جامه شسته شد پاك است و دیگر شستن واجب نیست و اگر نه تحصیل

حاصل لازم می آید بلی اینکه مستحب است ممکن است اینکه واقعی باشد پس تخییر جایز است و هر دو واجب و اما دویم پس

زیرا که نماز در مکانها و جهاتی که مانند عبادتست و نیت در عبادت شرط است و نیت در عبادت بقصد معین

شود باطل و ظاهر است که نماز قصر و تمام در دو رکعت اول شریکند در صورت پس اگر مکلف پیش از شروع

بنماز بقصد خود یکی را معین نکند که این نماز را میکنم قصر است یا تمام عبادتش صحیح نیست زیرا که

معینی است واز الجمله کسانیکه قصد وجه معین نمیدانند در عبادت در اینجا بنابراین باب اول معین مقرر واتمام
وبعد از ان تمام کند پس در اینصورت یکی از اینها قصر است با قصر و در اینصورت تمام است با تمام پس در این
این دو وادی چرا مباح است و شکی نیست که تخییر در میانه دو چیز جایز است باتفاق واما در قسم سیم
یعنی انکه تخییر میان دو واجب [illegible]
[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

اینکه مامور مقدمات مامور به را بجا نمی‌آورد مثل امر شارع مقدس بر روزه زنی که شارع مقدس میداند
که آن زن در اثنای روز حایض خواهد شد و آن زن نداند و روزه را بجا آورد بعد از آنکه صبح و بعض از حایض شدن
و این امر را امر توطینی [illegible] با ابتلا هم نامند بجهت اینکه مراد خود مامور به نیست بلکه مراد ابتلا است
بعد از بجهت ترک کردن توطین و مقدمات مامور به را و شرط است در قسم اول آمر بداند که مامور به را بجا نمی‌آورد
[illegible] معلوم و شرط آورد و در قسم دویم مامور قدرت بر بجا آوردن فعل داشته باشد و اگر نه تکلیف
لازم آید و در قسم سیم که مامور به مقدمات مکلف نباشد و مقدمات آن مقدور باشد و آمر بداند که مامور به مقدمات
مکلف نیست و ماموران نداند بجهت اینکه اگر ماموران بدانند توطین حاصل نشود و در چهارم شرط است آنچه در سیم
[illegible] امر در سیم میداند که مامور مقدمات مامور به را بجا نمی‌آورد و در چهارم میداند که بجا نمی‌آورد **مقام دوم**
شرط بر دو قسمت اول شرط وجوب مامور به مثل قدرت داشتن مکلف به بجا آوردن مامور به دویم شرط
مثل وضو از برای نماز **مطلب سیم** در بیان کردن محل نزاع آن نزاعی در شرط وجود مثل وضو از برای نماز بلکه
نزاع در شرط وجوبی است پس نزاع در این است که آیا جایز است که آمر امر کند مکلفی را بچیزی و آن چیز را از او بخواهد با
اینکه بداند که شرط وجوب آن چیز را ندارد مثل اینکه بداند که قدرت بر آن ندارد یا نه اختلاف علما است
[illegible] که جایز نیست و اکثر عامه گفته‌اند که جایز است و بعضی دیگر گفته‌اند از عامه که جایز است اگرچه مکلف
که شرط وجوب آن چیز را ندارد و حق قول اول است و دلیلش اتفاق امامیه و اجماع ایشان است [illegible] باشد
تکلیف ما لا یطاق لازم آید بلکه اگر جایز باشد لازم می‌آید که این تکلیف تکلیف عبث و لغو باشد بلکه سفاهت
باشد و اینها باطل است بلی اگر مراد از امر توطینی یا ابتلائی مسمی بتوطینی باشد جایز است با اجماع و [illegible]

که جایز نیست مطلقا حتی اگر امر آمر توطینی یا ابتلائی مسمی بتوطینی باشد و دلیل ایشان سه چیز است
اول اینکه اگر جایز باشد لازم آید اغرای بجهل و این باطل است و جوابش این است که اگر مراد از اغرای بجهل اغراء
در زمان خطا مسلم است ولیکن باطل بودنش ممنوع است بلکه جایز است و دلیلش اجماع و سیره علما بر آن
اگر جایز نباشد لازم می‌آید که جایز نباشد که عام مخصص شود و مطلق مقید گردد بعد از زمان خطاب و این باطل است بالاتفاق
دویم اینکه اگر جایز باشد لازم می‌آید که جناب اقدس الهی جاهل باشد زیرا که امتحان کسی میکند که جاهل
و جوابش این است که مراد از امتحان امتحان مامورات از برای سایر بندگان است تا بر ایشان معلوم شود جلالت قدر او
[illegible] تکلیف حضرت ابراهیم بذبح حضرت اسمعیل علی نبینا و آله و علیهما السلام اگر چنین باشد لازم می‌آید که امر دلالت
بکند زیرا که معنی حقیقی امر مراد نیست بلکه مصلحت در نفس امر کردن است و جوابش این است که [illegible]
بر فرض آن در واجب است که امر در معنی حقیقی خود استعمال نشود و اما اگر چنانکه مفروض این است دلالت بر وجوب نمیکند
باتفاق و دلیل اکثر عامه که جایز است امر آمر را با علم به انتفاء شرط آن اینست که گویا تکلیف ما لا یطاق جایز است [illegible]
باجماع بلکه باطل بودنش بدیهیست **مطلب سیم** در اینکه امر دلالت بر اجزا میکند یا نه و در اینجا مقامات است **مقام اول**
اینکه امر یا واقعی است یا ظاهری و ظاهری یا ظاهری شرعیست مثل امری که حاصل میشود از خبر واحد بنا بر قول به بودن آن
یا ظاهری عقلیست مثل امری که حاصل از ظن مطلقا بنابر قول کسیکه حجت میداند و مثل امری که حاصل میشود از سهو و نسیان و ما
[illegible] یا امر بدلیست مثل تیمم **مقام** اینکه لفظ اجزا در اصطلاح اصولیین دو معنی دارد اول جا آوردن مامور به [illegible]
طریقیکه امر دلالت بر آن کرده [illegible] دویم جا آوردن مامور به بطوری که ساقط کند قضا و اعاده را
مراد کسی که تفسیر کرده اجزا را به جا آوردن فعلی که ساقط نماید از مکلف [illegible] همین معنی [illegible]

آن را بجا آوردن فعلی که ساقط نماید از مکلف قضا را این معنی دویم باشد و مراد از آن قضا بجا آوردن
فعل دوم مرتبه تا شامل اعاده نیز باشد **مقام سیم** اینکه محل نزاع میشود اجزا بمعنی اول باشد [illegible]
و میشود که بمعنی دویم باشد و همچنین میشود که محل نزاع امر واقعی باشد و میشود که ظاهری باشد
که [illegible] نیز باشد **مقام** اینکه خلاف کرده‌اند در اینکه امر دلالت بر اجزا میکند یا نمیکند بعضی گفته‌اند که
[illegible] میکند و بعضی گفته‌اند نمیکند و حق آن است که اگر اجزا بمعنی اول باشد یعنی نزاع در این باشد که کسی
مامور به را بجا آورد بدون زیاد و کم آیا این امتثال آن امر را بر طرف میکند یا نه [illegible]
میکند و دلیلش [illegible] دویم اجماع است [illegible] اگر دلالت بر اجزا نکند [illegible]
با اعاده آن باشد زیرا که لازم می‌آید تحصیل حاصل یا خلاف فرض [illegible] چهارم اگر امر دلالت بر اجزا نکند باید کسی
علم به برائت ذمه خود حاصل نکند زیرا که امتثال دویم مثل امتثال اول است [illegible] دلالت نکرد بر اجزا و همچنین
امتثال سیم و چهارم و همچنین الی غیر النهایه [illegible] بلکه بطلان این
بدیهیست پنجم اینکه اگر امر دلالت بر اجزا نکند [illegible]
[illegible]
لازم می‌آید که شارع خطا [illegible] کرده باشد [illegible] و آن باطل است [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] زیرا اگر نکند تکلیف ما لا یطاق لازم می‌آید و اما اگر [illegible] ظاهر شود مثل اینکه [illegible]

سوره جمعه نماز است و نماز بی سوره کرده و بعد معلوم شد که سوره جمعه [illegible] اینکه دلالت
نمیکند و دلیلش اصل و اطلاق امر [illegible] دویم اینکه اگر مراد از امر [illegible]
دلالت بر اجزا میکند و دلیلش فهم عرف است **فایده** اگر مکلف امر ظاهری یا بدلی را بجا آورد و بعد بخاطرش آید که
[illegible] آیا واجب است که قضا یا اعاده کند یا نه حق اول است اما دلیل بر وجوب اعاده اطلاق امر است
و اما دلیل وجوب قضا [illegible] بنابر مذهب مشهور که قضا بامر جدید است و بنا بر قول کسیکه قضا را
بامر اول میداند دلیلش اطلاق امر اول است [illegible] و معلوم شود که قضا و اعاده باطل
[illegible] **مطلب چهارم** در اینکه قضا بامر اول
یا بامر جدید [illegible] **مطلب پنجم**
[illegible] **باب ششم** در نهی [illegible]
[illegible] **مطلب اول** [illegible] **مقام اول** در تعریف آنست [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] **مقام** [illegible]
[illegible]
[illegible]
مطلب دویم در اینکه صیغه نهی مثل لا تفعل [illegible] حقیقت در [illegible]
[illegible]

که مشهور معقول است در این دو و نادری گفته اند که باید توقف کرد و حق اینست که صیغه نهی حقیقت
در تحریم و دلیلش تبادر و عدم صحت سلب است از صیغه نهی نهیست و نهی حقیقت در حرمت است و قول
مخالف مشهور است و بعضی همانها که در صیغه امر گذشت و بعضی سند کرده اند بقول مشهور بقوله تعالی
وما نهیکم عنه فانتهوا و این ضعیف است و تفصیل آن در قواعد الاصول ایراد نموده ام در ذکر صیغه امر
فائده همچنانکه گویند که صیغه نهی بسیار استعمال شده در کراهت شارع در کراهت بمرتبه که مجاز مشهور شده
جواب آن چو است که در صیغه امر گذشت و نهی چنانکه امر عقب خطر حقیقت بود در برطرف کردن
خطر سابق نهی عقب امر حقیقت است در برطرف کردن امر سابق مطلب سیم در اینکه مطلوب از نهی
کف نفس یا ترک است خلاف است و حق دویم است و دلیلش سه چیز است اول و دویم تبادر و عدم صحت سلب سیم اینکه
نهی بسیار استعمال شده در ترک اگر در ترک حقیقت نیست و آن چنانکه در فائده مطلب ششم یاد کردیم
گذشت و ما ایشان احتجاج میکنند اینکه اگر مطلوب از نهی کف باشد تکلیف بما لا یطاق لازم آید زیرا که مکلف در
ابتدای وقت تحصیل کف نماید و تحصیل کف در خارج موقوف بر تحصیل شوق و تحصیل شوق بهر معصیتی بهر شخصی
ممکن نیست چه معلوم است که طبعها هم در مختلف است بعضی میل دارند که شراب بخورند و
میل ندارند که بنجی چیزی کنند و بعضی میل دارند بر زنا و میل ندارند که غیبت کنند و مانند اینها و میل امر
طبیعت و امر طبیعی بسیار کم تغییر مییابد علاوه بر آن تحصیل کف مقدمات دیگر نیز دارد و آن از برای
همه کس ممکن نیست مثل اینکه اگر کسی خواهد که کف از زنا کند باید که زن زنا کار را ببیند و
با او زنا و ... همه اسباب زنا را فراهم آورد و همچنین که قدرت بر زنا داشته باشد نفس خود را از آن باز دارد
و شکی نیست که این همه اسبابها از برای همه کس ممکن نیست اینها همه در تحصیل کف است از زنا در یک مرتبه
پس چگونه است احوال آن کسانیکه در هر ساعت و دقیقه باید کف از زنا کنند با اینکه اینها همه
یک حرام است که زنا باشد پس چگونه است حال نسبت بهر حرامی و هر کسی زیرا که باید هر مکلفی در همه وقت

کف از همه معصیتها کند بلکه ممکن نیست از برای احدی که اجتناب کند بجوامع و دلیل آنکسیکه گفته است
مطلوب از نهی کف است چند چیز است اول اینکه ترک عدم است و عدم مقدور نیست و تکلیف باید
مقدور باشد و جواب از این اینست که هرگاه مطلوب از نهی کف باشد نیز مقدور نیست چنانکه
معلوم شد علاوه بر آن مستمر داشتن عدم مقدور است دویم اینکه این دلیل خصم
اثبات دلالت لفظی نمیکند و سخن در دلالت است بلکه این منافات ندارد با اینکه مطلوب
از نهی در لغت و عرف ترک باشد چنانکه ظاهر است و جواب باقی دلیلهای خصم
ضعیف تر از دلیل مذکور بود بهمان اختصار نمود مقام چهارم در اینکه نهی دلالت
بر تکرار میکند یا نه خلاف است مشهور گفته اند که دلالت بر تکرار میکند و بعضی
گفته اند نمیکند بلکه دلالت بر ماهیت میکند و سید مرتضی فرموده که مشترک
لفظیست در مره و تکرار و حکایت از علامه شده که مشترک معنویست در میان این دو
و شیخ فرموده که دلالت بر فور میکند و اقوی قول اول است و دلیلش چند چیز است اول و دویم
تبادر و عدم صحت سلب سیم اینکه تاکید فهمیده میشود از لفظ ابدا اگر بعد از نهی
ذکر شود مثل لا تضرب دائما چهارم اینکه تخصیص فهمیده میشود از لفظ لا تضرب غدا اگر بعد از
لفظ لا تضرب ذکر شود پنجم صحت استثنا است و تایید میکند مختار را بطلان جواز اول
اینکه مخالفت همه نهیهای شارع از اول عمر تا آخر عمر ممکن نیست زیرا که معلوم است که ممکن نیست کسی
زنا کند مثلا در هر ساعت و هر دقیقه بمرتبه که زمانی نباشد که زنا نکند پس همه کس در یک وقتی
ترک زنا میکند بمشاهده و بنا بر این اگر نهی دلالت بر مره یا طبیعت کند نهی شارع لغو
خواهد بود زیرا که نهی دلالت بر یک مرتبه معین نمیکند بلکه دلالت بر یک مرتبه نامعین میکند
و آن از برای همه مکلفین بدون نهی شارع حاصل است پس نهی شارع بی فائده خواهد بود
پس معین شد که نهی دلالت بر تکرار میکند بلی این دلیل مذهب شیخ را باطل نمیکند چنانکه ظاهر است

دویم اینکه نهی وارد بر طبیعت شده و نهی از طبیعت مستلزم نهی از افراد است سیم شهرت است
چهارم اینکه علما و صحابه متمسک شده اند بتکرار نهی و دلیلهای باقی و جوابهای آن ضعیف بود و
ذکر اینها مناسب نبود بذکر دلیل مختار اختصار نمود فائده آیا نهی دلالت بر عموم فردهای زمانی
میکند چنانکه دلالت بر فردهای زمانی میکند یا نمیکند اقوی اینست که دلالت لفظی نمیکند و دلالت
عقلی التزامی میکند از باب سرایت کردن حکم از طبیعت بفردهای آن و فائده آن ظاهر میشود
در اجتماع امر با نهی و در نذر و وصیت و مانند اینها مطلب پنجم در جایز بودن اجتماع امر
با نهی است و در آن چهار مقام است مقام اول در بیان محل نزاع است نزاعی نیست در جایز نبودن
جمع شدن امر با نهی در یک جزئی حقیقی در یک زمان زیرا که اگر جایز باشد تکلیف بما لا یطاق لازم آید
و نیز نزاعی نیست در جایز بودن جمع شدن امر با نهی در یک نوع یا یک جنس من حیث هو هو
و مثل اینست هرگاه امر با نهی جمع شود در همه فردهای یکنوع یا یکجنس بدلیل مذکور و نیز نزاعی
نیست در جایز بودن جمع شدن امر با نهی در یک جزئی حقیقی یا یکنوع یا یک جنس در دو زمان
و وجه معلوم است بلکه نزاع در جائیست که امر با نهی جمع شود در یک جزئی حقیقی یا یک جنس
یا یکنوع که دو جهت داشته باشد مثل اینکه شارع فرموده در یکجا صل و در جای دیگر
لا تغصب و نماز در مکان غصبی هم صلوة است و هم غصب و امر و نهی در آن جمع شده بدو جهت
یکی بعلت نماز و دیگری بجهت غصب و اما نماز در غیر مکان غصبی و غصب غیر نماز محل نزاع
نیست زیرا که اول امر دارد و نهی ندارد و دویم نهی دارد و امر ندارد مقام دویم در اینکه جایز است
جمع شدن امر با نهی عقلا یا نه خلاف است بعضی گفته اند اول قول اکثر است و بعضی گفته اند
دویم قول اکثر است و نادری گفته اند که اول از مسلمات شیعه است بهر تقدیر حق اولست
بجهت اینکه عقل تجویز میکند که نماز در مکان غصبی مطلوب باشد از جهت اینکه نماز است و مبغوض باشد
از جهت اینکه غصب است پس کسی که نماز در مکان غصبی کند عاصی میشود باشد از جهت اینکه غصب کرده

ومطیع باشد بجهت اینکه نماز بجا آورده اگر گویند این جواب درست وقتی است که این دو جهت تقییدی
باشند و آن ممنوع است چرا که جهت تقییدی آنستکه بلحوق اختلاف موضوع شود در خارج
نه در ذهن مثل جسم سیاه و سفید و شکی نیست که نماز در مکان غصبی دو چیز نیست
در خارج نهایت امر اینستکه نماز و غصب هر دو بر آن صدق میکند و ظاهر است که آن دو چیز
نمیشود بسبب صدق کردن دو مفهوم بر آن و اگر نه بایست که زید در خارج چند چیز
مختلف باشد بجهت اینکه صدق میکند بر او جوهر و جسم نامی و حساس و متحرک بالاراده و ناطق
و مانند اینها و این باطلست بمشاهده پس نماز در مکان غصبی یک چیز است چنانکه
زید در خارج یکچیز است و امر و نهی در یکچیز جمع نمیشوند گوئیم که ما نمیگوئیم که جمع شده است
امر با نهی در نماز در مکان غصبی بخصوص بلکه مراد اینست که امر بطبیعت نماز وارد شده است
و نهی از طبیعت غصب و این دو چیزند در واقع و مکلف این دو طبیعت را موجود کرده باختیار
خود در این مورد و شکی نیست که این دو طبیعت غیر همدیگر میباشند و فرد اصلا متعلق امر و
نهی نیست بلکه مقدمه عقلیست بلی این سخن در وقتی تمام است که خصوص نماز در مکان غصبی
متعلق امر و نهی شود و سخن در آن نیست خلاصه مامور به و منهی عنه دو طبیعت اند
اگر گوئی که این مسلمست در وقتیکه نهی دلالت بر تکرار نکند بلکه دلالت بر طبیعت کند و شما گفتید
که نهی دلالت بر تکرار میکند و تکرار نهی منافات دارد با تعلق گرفتن امر بفرد منهی عنه زیرا
که همین نماز در مکان غصبی بخصوص فرد غصب است و بخصوص منهی عنه است پس امر تعلق بآن
نمیگیرد گوئیم که آن متعلق نهیست بخصوص اما متعلق امر نیست بخصوص بلکه متعلق بطبیعت نماز است
و نماز در مکان غصبی فرد این طبیعت است و مکلف باختیار خود مامور به را که طبیعت باشد
در این فرد موجود کرد با اینکه میتوانست که طبیعت را در غیر این فرد موجود کند پس جایز است عقلا
امر با نهی در اینجا جمع شود زیرا که اینها دو چیزند اگر گوئی که همین نماز در مکان غصبی فرد طبیعت نماز

ومقدمه آنست که مقدمه واجب واجبست بوجوب تخییری و وجوب تخییری با حرام جمع نمیشود گوئیم مقدمه واجب واجب نیست بر فرض وجوب وجوب توصلیست و وجوب توصلی با حرام جمع میشود با اینکه کاهی مقدمه حرام باعث سقوط شانس مقدمه ولیکن میشود و از آنچه ذکر شد ظاهر میشود جایز بودن جمع شدن امر با نهی در عموم و خصوص من وجه و مطلق عقلا اگر کسی گوید که نیة قربة در عبادت شرطست و نیة قربة با حرام جمع نمیشود گوئیم که نیة قربة با حرام جمع میشود زیرا که معنی نیة قربة اینست که مکلف قصد کند که امر الهی را بجای آورد قربة الی الله تعالی و شکی نیست که این معنی در نماز در مکان غصبی با عصیان امر بنماز حاصلست و بحث در اینجا بسیار است اختصار نمود و تفصیل ان در قوانین الاصول ذکر شد **مقام سیم** اینکه جایزست جمع شدن امر با نهی در عموم و خصوص من وجه بانه حق اینست که جایز نیست بجهة اینکه نهی بنا بر مختار دلالت میکند بر اینکه همه افراد ان حرامند مثلا لا تغصب دلالت میکند بر حرام بودن همه فردهای غصب و صل دلالت میکند بر واجب بودن طبیعت نماز و زیاده برای دلالت ندارد و اینکه میگویند هر فردی از صلوة را که بجا آورد امتثال کرده از جهة دلالت التزامی عقلیست و اعتبار ضربا دلالت لفظی نمیکند حاصل اینکه نماز در مکان غصبی نهی کرده شده بخصوص واما امر پس متعلق نیست بخصوص بلکه مامور به است بطریق اطلاق پس نهی دلالت لفظی بر حرمت نماز در مکان غصبی کرده و امر دلالت لفظی بر وجوبش نکرده بعبارة دیگر نهی نص در حرمت انست و امر ظاهر در وجوب انست و نص مقدمست بر ظاهر باتفاق و همین است فهم عرف پس نماز در مکان غصبی نهی دارد و امر ندارد و لهذا اجتماع نشد امر با نهی در ان بلی اینکه دلیل بنا بر مختار که نهی دلالت بر تکرار میکند ظاهرست اما بنا بر مذهب کسیکه میگوید که دلالت بر ماهیة میکند اشکال دارد زیرا که نهی در اینوقت مثل امر میشود پس نه امر دلالت لفظی بر وجوب نماز در مکان غصبی میکند و نه نهی دلالت بر حرمتش میکند بدلالت لفظی بلکه هر دو ظاهرند در دلالت پس باید جایز باشد جمع شدن امر با نهی در نماز در مکان مغصوب در عرف نیز زیرا که تعارضی نیست در میان اینها ولیکن حق اینستکه اهل عرف میفهمند در مثل مثال تخصیص امر بنهی باینمعنی که میفهمند که شارع از صل غیر نماز در مکان غصبی است

پس امر در ان نیست و نهی در انست و فهم عرف حجة است اگر گوئی این مخالف اجماع است زیرا اگر احدی نگفته است که دو مطلق که باهم معارضه کنند یکی اولیست از دیگری با اینکه معارضه در میان امر صل و نهی از غصب نیست گوئیم اجماع فی الجمله مسلمست ولیکن در اینجا ممنوعست با اینکه دلیل این اجماع فهم عرفست در غالب ظاهرها و فهم عرف در اینجا خصوص خلاف غالبست و فهم عرف حجت است **مقام چهارم** در اینکه اجتماع امر با نهی در شرع جایزست یا نه حق در این مقام هم ایست که سخنهای شارع مقدس بطریق عرف عامست و معلوم شد که عرف جایز نمیدانند ان را لیکن شارع نیز جایز نمیداند مگر اینکه شارع تصریح بخلاف فهم عرف کند چنانکه خواهد آمد انشاء الله اگر گوئی که هرگاه جمع شدن امر با نهی جایز نباشد در شرع لازم اید که عبادت مکروهی در شرع نباشد و ان باطلست باجماع زیرا اگر نماز کرده در حمام و مانند ان مکروهست باتفاق بنا بر ملازمه اینکه همچنانکه امر با واجب جمع نمیشود واجب با مستحب و مکروه و مباح و مستحب با مکروه و مباح نیز جمع نمیشوند و جهتش معلومست و جوابش اینستکه الان گذشت که سبب جمع نشدن امر با نهی در شرع اینست که کلام شارع مثل کلام عرفست و چون در عرف جمع نمیشود امر با نهی در شرع نیز جمع نمیشود و اما اگر شارع تصریح کند بخلاف طریقه اهل عرف عیبی ندارد و در عبادات مکروه تصریح بخلاف ایشان نموده بلی اشکال در اینست که این جواب مسلمست در عبادات مکروهی که بدل دارد مثل نماز در حمام و مانند ان و اما اگر عبادات مکروه بدل نداشته باشند مثل روزه روز عاشورا و نماز در وقتهای مکروه این جواب در اینجا صحیح نیست زیرا اگر جمع شدن امر با نهی در عباداتی که بدل دارد مثل نماز در حمام جایز است عقلا چه امر تعلق گرفته بطبیعت نماز و نهی تعلق گرفته بفرد آن که نماز در حمام باشد و طبیعت جز فرد نیست و جز دیگر و عقل تجویز میکند که طبیعت امور بهتر باشد و فرد نهی چنانکه در مقام دویم گذشت و اما عباداتیکه بدل ندارد مثل روزه روز عاشورا اینجا جز فرد نیست و هم مستحب باشد و هم مکروه عقلا چنانکه واجب با حرام در یکجا جمع نمیشود پس کراهت با استحباب جمع نمیشود در عبادتیکه بدل

ندارد عقلا و چیزیکه عقل تجویز ان نکند شرع نیز تجویز ان نمیکند و جواب این اشکال دو چیزست اول اینکه قد محقق از دلیلهائی که دلالت میکند بر استحباب عباداتی که بدل ندارد اینست که ذات عبادات مستحب مثلا و دلیل کراهت دلالت کرد بر کراهت فرد ان و ما هیئت و فرد دو چیزند مثل آنچه از دلیل مستحب بودن روزه روز عاشورا ظاهر شد اینستکه ذات روزه روز عاشورا مستحب است و آنچه از دلیل کراهت ان ظاهر شد اینستکه خصوص روزه این مکروه هست و ذات روزه مذکور غیر از خصوص انست پس جایز است استحباب تعلق بگیرد بذات ان و کراهت بخصوص ان اگر گوئی که از جمله مسلمات اینکه اگر مقدمه مامور به منحصر باشد در منهی عنه امر در اینجا قبح حرمت ندارد مکلف که مامور به را بجا آورد بدون مرتکب شدن بفعل حرامی و در روزه روز عاشورا مثلا از این قبیلست گوئیم که این قبح مسلمست در واجب و حرام و لیکن مسلم نیست در مستحب و مکروه زیرا که اینها تکلیف الزامی نیستند دویم اینکه اگر تعلق کرد امر استحبابی و نهی کراهتی بیک چیز لازم نیست که متعلق امر مطلوب باشد از همه جهة و متعلق نهی مبغوض باشد از همه جهة بلکه میشود که متعلق امر محبوب باشد از یک جهة و متعلق نهی مبغوض باشد از جهة دیگر و بسیاری جوابهای بسیاری داده اند از عبادات مکروهی که در شرع وارد شده بخصوص انهائی که جایز نمیدانند اجتماع امر با نهی را ولیکن همه آنها ناتمامند و تفصیل انها را در قوانین الاصول ذکر کرده ام و در اینجا همه مناسب نیست **فائدة** ظاهر شد از آنچه تحقیق شد اینکه هرگاه جمع شود امر با نهی در کلام شارع امر بر طرف میشود و نهی باقی میماند بنا بر مختار و دلیلش فهم عرفست نه غیر ان و بعضی گفته که امر بر طرف میشود بدو جهة دیگر نیز اول اینکه نهی از برای دفع مفسده است و امر از برای جلب منفعت و دفع مفسده اولیست از جلب منفعت و این باطلست زیرا که دفع مفسده و جلب منفعت مختلفند چه بعضی جلب منفعتها اولیست از بعضی دفع مفسدها و بعضی بالعکس و بعضی جلب منفعتها مساویست با بعضی دفع مفسدها مثلا هرگاه کسی احتمال دهد که اگر سفری کند هزار تومان نفع میبرد و احتمال دهد که در این سفر پایش انگشت دستش

خواهد شکست البته این سفر میکند و جلب این منفعت را مقدم میدارد و هرگاه کسی احتمال دهد که اگر سفری کند یکتومان نفع میبرد و احتمال دهد که در این سفر کشته میشود سفر نخواهد کرد و دفع مفسده را مقدم میدارد و هرگاه کسی احتمال دهد که اگر بکفش نخ داده و رود ده شاهی باو میرسد و احتمال دهد که در این راه انگشت سرش درد اید دفع مفسده با جلب نفع مساویست پس مختار است میخواهد دفع مفسده را مقدم میدارد و میخواهد جلب منفعت را و هم جا دفع مفسده مقدم نیست دویم اینکه تتبع کردیم فهمیدیم که شارع مقدم داشته جنبه حرمت را در هر چیزی که احتمال وجوب دارد و در بسیاری جاها این نهی که احتمال حرمت دارد مقدمست و این نیز باطلست زیرا اگر این غلبه ممنوعست با اینکه نزاع در شبهه حکمیه است نه در شبهه موضوعی و غلبه در شبهه موضوعیه نه حکمی چنانکه ظاهرست با اینکه بحث در اینجا نیست که نقص در ان وارد شده باشد نه غلبه در و حرمت علاوه بر ان چیزهائی که احتمال حرمت و وجوب دارند مختلفند چنانکه در جواب دلیل اول گذشت **تتمیم** اینکه گفتیم که جایز نیست اجتماع امر با نهی در جائی بود که مکلف میتوانست که مامور به را بجا آورد در ضمن فرد غیر حرام نماز در مکان غصبی با وجود مباح مکان و اما اگر چنین اتفاق افتد که مکلف نتواند مامور به را بجا آورد مگر در ضمن فرد حرام مثل اینکه اگر کسی باختیار خود داخل مکان غصبی شود در اینوقت نهی از غصب دارد و امر بخالی کردن خود را از غصب و نمیتواند در اینمکان امتثال امر کند مگر اینکه مرتکب نهی شود خلاف بعضی گفته اند امر بر طرف میشود و نهی باقیست و بعضی عکس این را گفته اند مگر اینکه حکم نهی که عقابست باقی میماند و بعضی گفته اند که هر دو باقی میمانند و حق سیمست زیرا که لابد میانه مامور به و منهی عنه عموم من وجه است امر و نهی بدو چیز تعلق گرفته اند بنا بر این جمع شدن امر با نهی در اینجا جایزست عقلا بجهة اینکه امتناع باختیار منافات باختیار ندارد و شارع نیز این را تجویز نموده و اگر گوئی که شما گفتید که اهل عرف

میفهمند در اینصورت اینکه امر بوطن میشود پس در اینجا نیز امر بوطن شود گوئیم که فهم عرف در
وقتیست که دلیل امر و نهی هر دو لفظ باشند و شارع تصریح بخلاف فهم عرف نکرده باشند
و در اینجا امر و نهی هر دو لفظ نیستند با اینکه شارع تصریح بخلاف فهم کرده است و چون دلیلهای
باقی قولها بسیار ضعیف بود ذکر نشد و تفصیل آنها را در قواعد الاصول ایراد کرده ایم مطلب ششم در بیان
کردن دلالت نهی بر فساد و در آن هشت مقام است مقام اول در شناختن لفظ عبادت و معامله است
و در اصطلاح هر یک از اینها دو معنی دارد معنی اول عبادت آن چیزیست که صحتش موقوف بر نیت
قربت باشد و دوم اینست که مجعول شارع باشد و ظاهر معنی اولست و معنی اول معامله آن چیزیست
که صحتش موقوف بر نیت قربت نباشد و دوم اینست که مجعول شارع نباشد و ظاهر اولست
و فائده اینقولها ظاهر میشود نزد کسی که میگوید نهی در عبادت دلالت بر فساد میکند نه در معامله
بوجهی ظاهر است مقام ۲ در شناختن لفظ صحت و فساد است و اصطلاح و هر یک از اینها نیز دو
معنی دارند در عبادت یک معنی دارند و در معامله اما صحت در عبادت نزد متکلمین موافقت کردن امر است
و فساد در عبادت نزد ایشان موافقت نکردن با امر است و اما صحت در عبادت نزد فقها آن چیزیست که قضاء و
اعاده را ساقط کند و فساد در عبادت نزد ایشان آن چیزیست که چنین نباشد و اما صحت در معامله نزد متکلمین
و فقها هر دو ترتب اثر است و سخنها بسیار در تعریف اینها هست و ذکرش مناسب نیست مقام ۳
در اینکه اصل در معامله و عبادت صحت است یا فساد حق اینست که اصل در معامله و عبادت هر دو فساد است
زیرا که صحت حکم شرعیست و دلیل میخواهد نه فساد بلکه فساد عدم صحت مقام ۴ در بیان محل نزاع است
بعضی گفته‌اند نزاع در جائیست که امر عام یا مطلق وارد شده باشد در چیزی و بعد از آن نهی
تعلق گرفته باشد بیک فرد عام یا مطلق مثل صل و لا تصل فی المکان المغصوب و اکرم کل عالم و لا
تکرم زیدا العالم و دلیلش اینست که هرگاه امر عام یا مطلق وارد نشده باشد در آن و نهی وارد شود بیفائده
خواهد بود زیرا که پیش از اینکه نهی باو تعلق گیرد فاسد بود بسبب اصل پس نهی بیفائده است و این دلیل باطل

بجهة اینکه مخصوص بودن فائده بجائی باعث نمیشود که نزاع نیز در آن باشد با اینکه فائده هست در غیر
اینصورت و آن ظاهر میشود در معارضه کردن اخبار با یکدیگر زیرا که اگر لفظ نهی دلالت بر فساد کند
دلیل اجتهادی خواهد بود برای فساد و اگر دلالت نکند اصل فساد خواهد بود پس در اینصورت
پس اگر حدیثی وارد شود و دلالت کند بر صحت چیزی و حدیثی دیگر وارد شود و نهی کند از آن چیز
معارضه نخواهد بود میان این دو حدیث اگر نهی دلالت بر فساد نکند و اصل فساد معارضه با حکم
نمیکند پس اخبار صحیح و ترجیح خواهد بود و اما اگر نهی دلالت بر فساد کند معارض خواهد بود و باید رجوع
بمرجح شود و حق اینست که محل نزاع همین صورتست که بعضی گفته‌اند و لیکن دلیلش این نیست
که اینها ذکر کرده‌اند بلکه سببش اینست که اهل عرف فساد از نهی نمیفهمند مگر در امثال این جا
مقام پنجم در بیان فرق اینمسئله است با مسئله اجتماع امر و نهی میشود فرق این باشد که آن مسئله
در جواز عقلی بود و اینمسئله در جواز عرفی و میشود این باشد که آنمسئله در عموم و خصوص من وجه
و اینمسئله در عموم و خصوص مطلق باشد و میشود این باشد که آنمسئله در بیان حکم تکلیفی باشد
باشد و این در بیان حکم وضعی که فساد باشد مقام ششم در بیان اقسام منهی عنه است چیزی که نهی باو
تعلق گیرد هفت قسمست اول اینکه نهی بخود آن چیز تعلق گیرد از جهة خودش دوم بجزء آن تعلق بگیرد
از جهة جزء آن سیم از جهة شرط آن چهارم از جهت وصف لازم داخلی پنجم از جهة وصف خارجی ششم
از جهة امری که غیر آن باشد و لیکن وجودش با آن یکی باشد هفتم از جهة امری که غیر آن باشد و وجودش نیز
غیر وجود آن باشد و غیر از قسم اول نیز منقسم میشود بهفت قسم و همچنین تحقیقها بسیار در اینجا است
و ذکر آنها مناسب نیست مقام هفتم اینکه مشهور محل نزاع را در اینمسئله در جائی قرار داده‌اند که امر
عام یا مطلق وارد اول امر وارد شده باشد و بعد از آن نهی تعلق بیک فرد آن گیرد و بعضی از همین
مشهور خلاف کرده‌اند که نهی در اینجا دلالت بر فساد میکند یا نمیکند بعضی گفته‌اند نمیکند و بعضیها
نقل اتفاق کرده‌اند ظاهرا در مسئله عام و خاص و مسئله مطلق و مقید که هرگاه نهی تعلق بخاص
یا مقید گیرد حمل عام بر خاص و مطلق بر مقید واجبست و این تناقض است میان این دو کلام

ایشان و جواب این بخاطر حقیر میرسد اینست که در آن دو مسئله بنای وجوب حمل را کرده‌اند و در اینمسئله
بیان سبب حمل را یا اینکه کلام ایشان در آن دو مسئله در بیان حکم تکلیفی است و در اینمسئله در بیان
حکم وضعیست مقام هشتم در بیان قولهای اینمسئله و تحقیق حق است اما قولهای اینمسئله یازده است
اول اینکه نهی دلالت بر فساد میکند مطلقا دوم اینکه نمیکند مطلقا سیم اینکه میکند در عبادات
نه در معاملات چهارم اینکه میکند در شرع نه در لغت پنجم اینکه میکند در عبادات شرعا و نمیکند در
معاملات مطلقا ششم اینکه میکند در عبادات در غیر منع مفارق و نمیکند در معاملات مطلقا
هفتم اینکه میکند در عبادات شرعا مطلقا و در معاملات بشرطی که نهی بر نگردد بامر مفارق و این که
هفتم است مگر اینکه اختصاص بشرع ندارد بلکه در لغت نیز هست نهم میکند در عبادات مطلقا
و در معاملات شرعا دهم میکند در عبادات مطلقا و در معاملات اگر دلالت بر صحتش کند مثل اوفوا
بالعقود یازدهم اینکه نهی دلالت بر صحت میکند و اینقول ابی حنیفه است و حق قول ششم است باینمعنی که نهی
دلالت بر فساد نمیکند در معاملات مطلقا و در عبادات بشرطی که نهی تعلق بگیرد بخارج عبادت اما
دلیل دلالت نکردن نهی بر فساد در معاملات اصل و عدم دلیلست و اما دلیل دلالت کردن نهی
بر فساد در عبادات پنج چیز است اول دوم تبادر و عدم صحت سلب سیم اینکه آقائی به بنده اش بگوید
که بخر گوشت را و بعد بگوید که بخر گوشت میش را و بنده برود و گوشت میش را بخرد اطاعت امر آقا را
نکرده بلکه مخالفت کرده و این نیست مگر اینکه نهی دلالت بر فساد میکند چهارم اینکه تاکید فهمیده میشود
اگر آقا بگوید در مثال سابق بعد از اینکه گفت بخر گوشت میش را اگر گوشت میش بخری فاسد است
پنجم اینکه فهمیده میشود تناقض اگر بعد از قول مذکور بگوید که اگر گوشت میش بخری صحیح است
و تایید مختار میکند تتبع علما پس باین دلیلها ثابت شد اینکه نهی دلالت بر فساد میکند در
پس در شرع و لغت نیز میکند بجهة اینکه اصل عدم نقل است حاصل مختار اینست که هر نهی که تعلق بگیرد بخارج
یا مقید در عبادات بشرطی که بازگشت نکند نهی بخارج عبادت مثل صل و لا تصل فی المکان المغصوب
و صم کل یوم من شهر رمضان و لا تصم فی السفر یوم رمضان دلالت بر فساد میکند بدلیلها که ذکر شد

باینمعنی که دلالت میکند بر اینکه بودن مقید شرط است در اول و بودن خاص شرط است در دوم پس نهی
در مثال اول دلالت بر این میکند که غصب نکردن شرط است در نماز و در مثال دوم دلالت بر این میکند
که سفر نکردن شرط روزه است بنابر این از نهی مقید شرط بودن عدم مقید فهمیده میشود از برای
مطلق و از نهی خاص شرط بودن عدم خاص فهمیده میشود از برای عام و اما جزء بودن یا وصف داخل بودن
و امثال آنها فهمیده میشود از دلیل خارجی چنین باید بشود که اگر دلالت کردن نهی بر فساد در عبادت
نه اینکه بعضی گفته‌اند که هرگاه نهی تعلق گیرد بنفس عبادت مثل نهی از نماز زن حائض دلالت بر فساد
میکند چه اگر دلالت بر فساد نکند لازم آید تکلیف ما لا یطاق زیرا که مقدمه امتثال منحصر در فعل
حرام است زیرا که باطل است بجهت اینکه این دلیل دلالت نمیکند بر اینکه نهی دلالت بر فساد میکند
در لغت و در عرف و در شرع بلکه این دلیل دلالت میکند بر اینکه نماز حائض مطلوب نیست و این غیر
از دلالت کردن نهی بر فساد چنانکه ظاهر است و ذکر دلیلهای باقی قولها و بحث و جواب آنها مناسب
این مختصر نیست مگر اینکه دلیلهای قول هشتم و دهم را ذکر میکنیم بجهة اینکه دلیلهای این دو قول خالی از
قوتی ندارند و بعضی دلیلهای باقی قولها نیز از اینها معلوم میشود اما دلیل قول هشتم که میگوید که نهی در عبادات
و معامله دلالت بر فساد میکند در شرع نه در لغت لیکن در عبادات مطلقا و در معامله بشرط اینکه
نهی بامر مفارق و غیر لازم بر نگردد چهار چیز است اول اجماع است باینمعنی که همه علما متمسک شده‌اند
بنهی بر فساد و جوابش اینست که اگر مراد از اجماع محقق است ممنوعست زیرا که در مسئله یازده قول است
و اگر مراد از اجماع اجماع سکوتی است مسلم و لیکن حجیتش ممنوعست با اینکه این اجماع اثبات وضع نمیکند
بلکه اثبات مراد میکند و نفی و دلالت نیز دوم دلیل اخبار بسیار است و مضمون آنها اینست که عقد
و نکاح و طلاقی که معصیت خدا در آنها باشد یا مخالف کتاب خدا و سنت رسول باشد فاسد و باطل و این
باطل است زیرا که این اخبار دلالت نمیکنند بر اینکه نهی دلالت بر فساد میکند در شرع با اینکه اگر نهی دلالت
کند بر فساد در شرع حقیقت شرعیه در فساد و ما نهی در لغت و عرف عام و عرف متشرعه حقیقت در
حرمت تنهاست و این باطل و محال ظاهر است که کسی بگوید که لفظی در شرع حقیقت شرعیه باشد در چیزی

و حقیقت متشرعه ثابت شد در اینجا نیز علاوه بر آن هرگاه چنین باشد نقل لازم می آید زیرا که نهی در لغت
و عرف حقیقت است از برای حرمت نه فساد و اصل عدم نقلست با اینکه این اخبار مخالف مشهورست و خبر مخالف
مشهور حجت نیست علاوه بر آن بعضی از این اخبار دلالت میکند بر بطلان نکاح اگر معصیت در آن باشد
و بر صحت نکاح اگر معصیت خدا در آن نباشد و نسبت این اخبار با قول خدا تعالی و انکحوا الایامی منکم و الصالحین
من عبادکم و امائکم عموم من وجه است و شکی نیست که قول خدا مقدم است بر خبر و علاوه بر آن در هیچیک از این
اخبار لفظ نهی و صیغه نهی نیست بلکه لفظ معصیت و مانند آنست و سخن در نهی است نه در غیر آن
پس هیچیک از این اخبار دلالت نمیکند که نهی دلالت بر فساد میکند در شرع بلی از این اخبار ظاهر میشود
که عقود و نکاح و طلاق بلکه هر معامله که معصیت خدا در آن باشد یا مخالف کتاب خدا باشد در شرع باطل
باطلست و ما نیز این قول را داریم و لیکن مخفی نماند که دلیل سیم از دلیلها استدلال بشهرت علما است و جواب آن
اینست که شهرت در دلالت کردن نهی بر فساد در معامله شرعا ممنوعست با اینکه دلالت بر وضع شارع
نمیکند چهارم اینکه قول بدلالت کردن نهی بر فساد شرعا مثبت است و قول بعدم دلالت کردن نافی
و مثبت مقدم است بر نافی و جواب آن اینست که مثبت در جائی مقدم است بر نافی که نافی مرجح نداشته باشد
و در اینجا مرجح دارد و آن شهرت است با اینکه این معارضه با دلیلها اختیار نمیکند علاوه بر آن در
قول نافی مقدم است که دلالت دارد بر مسئله و اما اگر قول نافی ادعای العدم باشد چنانکه در اینجا چنین است
مثبت مقدم بر نافی نیست با اینکه این دلیل اثبات وضع شرعی نمیکند و هیچ مسئله بعد از ذکر
این چهار دلیل و شاهد ذکر کرده از برای مطلب خود دلیل اول آنست که بسیار حکم بفساد معامله شده
در اخبار و از اینجا ظن بهم میرسد که هر نهی دلالت بر فساد میکند و جواب آن اینست که استقراء ممنوعست
و بر فرض استقراء استقراء معارض است با شهرت و اگر شهرت مقدم نباشد استقراء مقدم نیست و بر فرض
نبودن شهرت استقراء مخصص کتاب خدا نمیشود علاوه بر آن شرطست اتحاد مستقرء و مستقرء فیه
و اتحاد در این استقراء نیست زیرا که نهی در این اخبار نیست بلکه لفظ فساد و بطلانست و از اینکه این دو لفظ در معنی
حقیقی خود بسیار استعمال شده باشند لازم نمیشود که لفظ دیگر که نهی باشد نیز بسیار استعمال
شده باشد در فساد چنانکه ظاهر است دویم اینست که غرض اصلی از بیان کردن حکمها معاملات

صحت و فساد آن و تمیز معامله صحیح از فاسد آنست بجهة اینکه آن سبب اصلیست در انتظام امر معاش مردم و بیان
حرمت و وجوب تاکید آنست پس اگر شارع بیان فساد و صحت را نکند و بیان وجوب و حرمت کند لازم می آید
که اصل را ترک کرده باشد و فرع را بیان کرده باشد پس باید اصل را بیان کرده باشد و شکی نیست که اکثر
جاها که شارع حکم معامله را بیان کرده بلفظ نهی بیان کرده پس مراد شارع از نهی فساد است پس نهی حقیقت
در فساد در شرع و جواب آن اینست که لازم نیست که شارع بیان کند فساد را بلفظی که حقیقت در آن باشد
بلکه جایز است که بیان کند آنرا بلفظی که مجاز در آن باشد خواه لفظ نهی باشد و خواه غیر آن پس این دلیل
دلالت نکرد بر اینکه شارع مقدس باید لفظ نهی را استعمال کرده باشد بطریق مجاز در فساد با اینکه
این دلیل چگونه دلالت میکند بر حقیقت بودن نهی در فساد نزد شارع و اینکه گفت که اکثر جاها
که شارع حکم معامله را بیان کرده بلفظ نهی بیان کرده ممنوعست و آن ظاهر میشود از اخباری که مضمون
آنها در اینجا ذکر نشد کرده چنانکه اشاره بآن شد پس ظاهر شد که این دلیلها دلالت نمیکند بر اینکه
نهی دلالت بر فساد میکند در شرع این بود دلیلها قول هفتم و اما حاصل دلیل قول دهم که
نهی را حقیقت در فساد میداند در عبادات مطلقا و در معاملات بشرط اینکه اول خطاب عام تکلیفی در آن
معامله رسیده باشد مثل قول خدا تعالی اوفوا بالعقود و بعد نهی تعلق گرفته باشد بآن مثل لا بیع
وقت النداء اینست که دلیل بر صحت معامله یا دلیلیست که اثبات حکم وضعی تنها میکند مثل المؤمنون
عند شروطهم یا دلیلیست که اثبات حکم تکلیفی میکند بالذات و لیکن لازم دارد اثبات حکم وضعی را
مثل اوفوا بالعقود اگر نهی تعلق گیرد بیک فرد دلیل اول دلالت بر فساد نمیکند زیرا که از نهی مستفاد
میشود حکم تکلیفی که حرمت باشد و حکم تکلیفی معارض با حکم وضعی ندارد و اما اگر نهی تعلق گیرد بیک فرد
دلیل دویم دلالت بر فساد میکند چه حکم تکلیفی که فهمیده از دلیل میشود پس نهی در اول دلالت
بر فساد نمیکند و در دویم میکند جوابش اینست که مثل اوفوا بالعقود دلالت بر صحت عقد نمیکند
بلکه دلالت بر وجوب وفاء بعقد میکند و مثل لا بیع وقت النداء دلالت میکند بر حرمت بیع وقت
النداء و حرمت بیع وقت النداء منافات با وجوب وفای بعقدها دارد پس حرمت بیع و دلیلها باقیمانده[?]

و وجوب وفا میرود بجهة اینکه نهی در وقت ندا خاص است و امر بوفای عقدها عام و خاص مقدم
بر عام لیکن از این نهی فساد بیع وقت ندا ظاهر نشد بلکه چون عکس ظاهر شد و چه منافات با صحت ندارد
چه میشود که بیع وقت ندا حرام باشد و صحیح زیرا که هیچ ربطی میانه حکم وضعی با تکلیفی نیست و بر فرض اینکه
اوفوا بالعقود دلالت بر صحت عقدها نیز بکند نهی از بیع در وقت ندا اصلا منافاتی با صحت آن ندارد
چنانکه الان اشاره بآن شد غایت امر اینست که وجوب وفا به بیع وقت ندا میرود چونکه حرمت
بیع وقت ندا منافات با آن دارد و اما حرمت بیع وقت ندا منافات با صحت عقدها که از وضعی فهمیده
میشود ندارد پس صحت بیع وقت ندا با فیما بقی معارضی ندارد بنابر این بیع وقت ندا حرام است و صحیح
با اینکه صحت بیع مذکور ثابت میشود از استصحاب و در اینجا تاملی هست و باقی دلیلها باقی قولها
از جهة اختصار ذکر نمود و لکن بعضی از آنها از دلیل مذهب مختار و جواب دلیلها قول هفتم
و دهم ظاهر میشود فائده اگر کسی معامله را بداند که فاسد است آیا جایز است که بجا آورد یا نه حق آنست
که اگر بقصد تشریع بجا آورد حرام است بجهة حرمت تشریع و اگر بقصد تشریع بجا نیاورد با اینکه بداند
که فاسد است و بجا آورد حرام نیست بجهة اصل و نبودن دلیل بر حرمت و عبادات مثل معاملات در اینجا ذکر شد

باب هفتم در بیان کردن عموم و خصوص است و در آن شانزده مطلب است مطلب اول در بیان کردن لفظ عام و در آن
دو مقام است مقام اول در مشخص کردن آنست عام در لغت بمعنی شامل است و در اصطلاح خلاف کرده اند
در تعریف آن و اقوی اینست که عام در اصطلاح لفظیست که شامل همه اجزاء خود باشد یا همه جزئیات آن باشد
مقام دویم در اینکه لفظی در لغت موضوعست از برای عام که حقیقت باشد در عام و مجاز باشد در غیر آن یا نه
خلافست اول مشهور بلکه اجماعیست و مخالف نادری ضرر ندارد و سید مرتضی فرموده که لفظهای عموم
مشترک لفظی میباشد در عموم و خصوص و نادری گفتند که حقیقت در خصوص و مجاز در عموم و حق
قول اول است و دلیلش هشت چیز است اول اجماع دویم تنصیص اهل لغت بر اینکه مثل لفظ عموم و شمول
و شیوع و جمیع و کل و کلما و جمیعا و مثل اینها موضوعند از برای عموم سیم تبادر و عدم تبادر
چهارم علامت صحت سلب و صحت سلب پنجم اطراد و عدم اطراد ششم صحت استثناء هفتم صحت تاکید بعموم هشتم مناقض بودن

معنی آنها بالخصوص بلکه موضوع بودن بعضی لفظها از برای عموم از جمله بدیهیاتست بلی کسانیکه قائلند
بموضوع بودن بعضی لفظها از برای عموم خلاف کرده اند در بعضی لفظها که موضوعند از برای عموم یا نه
و هر یک از آن لفظها را ذکر خواهیم کرد انشاء الله مطلب دویم در اینکه اسم جنس مفرد که الف و لام داشته باشد
حقیقت در عموم است یا نه خلافست و حق عدم است زیرا که اسم جنس مفرد بیکه مجرد باشد از الف و لام تعریف
و تنوین و اضافه و علامت تثنیه و جمع موضوعست از برای ماهیت لا بشرط مثلا لفظ رجل موضوعست از برای
ماهیت رجولیت لا بشرط حتی با قطع نظر از وجود ذهنی و دلیلش اصل و تبادر و عدم صحت سلب
و غلبه استعمالست و الف و لام موضوعست از برای اشاره مطلق و دلیلش اصل و تبادر و عدم
صحت سلب و غلبه استعمالست بلکه تنصیص بعضی لغویین نیز هست و اینکه بعضی گفته اند که الف و لام اسم جنس
دلالت بر تعریف جنس میکند در جائیکه عهد نباشد ظاهر مرادشان اینست که عهد قرینه است و انتفاء
قرینه شرطست در حمل کردن لفظ بر حقیقت و بنابر این که اسم جنس مفرد موضوع باشد از برای ماهیت
لا بشرط و الف و لام موضوع شد از برای اشاره مطلق پس این هر دو اگر جمع شوند مثل الرجل معنی
هر دو اشاره بماهیت است باین معنی که ماهیت رجل مثلا پس از اینکه الف و لام داخل آن شود
ماهیت رجولیت لا بشرط بود حتی با قطع نظر از وجود ذهنی آن و چون الف و لام بر آن داخل میکرد
آن ماهیت مقید بوجود ذهنی میشود پس ظاهر شد که اسم جنس معرف بالف و لام دلالت بر عموم نمیکند
و نیز معلوم شد اینکه الف و لام چگونه دلالت بر تعریف اسم جنس میکند اگر گویند که مسلم داریم که در
اسم جنسی که الف و لام داشته باشد دلالت بر عموم نمیکند لیکن میشود که نقل شده باشد از آن معنی
بمعنی عموم میگوئیم که اصل عدم نقلست علاوه بر آن تبادر و عدم صحت سلب و اطراد و غلبه استعمال
در اینجا نیست و دلیل قول کسانیکه گفته اند که اسم جنس مذکور دلالت بر عموم میکند دو چیز است
اول صحت استثناء است مثل قول او تعالی ان الانسان لفی خسر الا الذین آمنوا جوابش اینست که صحت استثناء
دلالت نمیکند بر اینکه مستثنی منه حقیقت در عموم است بلکه دلالت میکند با اینکه مراد از آن عموم است
و آن اعم از حقیقت است بلکه صحت استثناء از لفظ عموم از قرینه علامات حقیقت است و آن در اینجا نیست

دویم انصاف بجمع مثل اهلك الناس الدرهم البیض و الدینار الصفر و جواب همان جواب اول **فایده**
هرگاه حکم تعلق گیرد باسم جنس مذکور مثل احل الله البیع دلالت عقلی بر عموم میکند زیرا که حکم معلق
بطبیعت است و حکم متعلق بطبیعت جاریست در همه فردهای ان طبیعت بجهة اینکه طبیعت در ضمن همه فردها یافت
میشود پس اگر جاری نباشد ان حکم در همه فردها لازم می اید که حکم بطبیعت نباشد و این
خلاف فرض است ولیکن این عموم عموم عقلیست نه لفظی و فایده ان ظاهر میشود در معارضه کردن
دو چیز با یکدیگر چنانکه بیاید ان و بعضی گفته اند که اسم جنس مذکور یعنی احل الله البیع دلالت بر عموم
حکمتی میکند و گویا دلیلش اینست که عقل حکم میکند که مراد شارع از بیع در اینجا عموم است زیرا که اگر
مراد یکفرد نامعین باشد اغرا بجهل لازم می اید و اگر مراد یکفرد معین باشد خلاف فرض است
و اگر مراد بعضی افراد بیع است با بعضی که هر کدام که خواهد بیاورد ترجیح بلا مرجح است پس مراد از بیع
عموم است و اینقول ضعیف است زیرا که احتمال اخری باطل نیست چه هر گاه مراد تخییر باشد عیبی ندارد
زیرا که مراد از این تخییر تخییر شرعیست یا عقلی هر کدام باشد جایز است بالاجماع علاوه بر ان این در وقتی
تمام است که ان مطلق فرد شایعی نداشته باشد و اگر داشته باشد پس ماعه مرجحست پس مراد
فرد شایع خواهد بود نه عموم و بیع در اینجا فرد شایع دارد و ان بیعهایست که متعارف است میان
مردم لهذا مراد از بیع در اینجا فرد شایع بیع است و این عموم ثابت نشد بدلیل حکمت و بعضی گفته اند که اگر
اسم جنس مذکور در محل امتنان واقع شود افاده عموم میکند و این دلیل نیز در همه مقامهای امتنان
جاری نمیشود با اینکه این در وقتی است که اسم جنس فرد شایع نداشته باشد اما اگر داشته باشد مراد فرد شایع خواهد
بود و شکی نیست که عموم سریانی که مختار است شامل فرد شایع و نادر هر دو هست و در همه جا جاریست
و وجه این دلیل مذهب مختار ظاهر میشود در اینجا تا ملی هست **تتمیم** عموم سریانی اسم جنس مذکور مشروط است
بدو شرط اول اینکه حکم طلبی باشد و تعلق بگیرد مثل اکرم الرجل دویم اینکه خبر از ماضی واقع نشود مثل
رایت الرجل پس اگر یکی از این دو شرط در ان نباشد عموم سریانی استغراقی در اینجا نیست بلکه
عموم سریانی اطلاقی است شمولی یا بدلی **مطلب پنجم** در بیان اینکه تثنیه که الف و لام داشته باشد دلالت بر عموم استغراقی

میکند یا نه حق دویم است اگر چه تثنیه مجرد از الف و لام دلالت بر ماهیت و دو تا بودن دلالت بر ان میکند حتی با قطع نظر
از وجود ذهنی و الف و لام دلالت بر اشاره مطلق میکند بنابراین هر گاه هر دو با هم جمع شوند مثل الرجلان
معنی ان یعنی اشاره بماهیت دو تا بودن مقید بوجود ذهنیست چنانکه در اسم جنس مفرد گذشت
اگر کسی گوید که شاید تثنیه مذکور نقل شده باشد از این معنی که گفته میشود گوییم اصل عدم نقلست
با اینکه تبادر و عدم صحة سلب و اطراد و غلبه استعمال و باقی امارات دلالت بر مذهب مختار میکند
ولیکن عموم سریانی که ثابت شد در مفرد در تثنیه نیز جاریست بشرط اینکه حکم متعلق باو طلبی باشد
مثل اکرم الرجلین و خبر از ماضی واقع نشود مثل رایت الرجلین زیرا که اگر یکی از ان دو شرط در ان
نباشد تثنیه مذکور دلالت بر عموم سریانی استغراقی نمیکند بلکه دلالت بر عموم سریانی اطلاقی
میکند چنانکه در اسم جنس مفرد گذشت **مطلب هفتم** در اینکه مفرد نکره دلالت بر عموم میکند یا نه
و در ان دو مقام است **مقام اول** اینکه مفرد نکره که بعد از نفی واقع شود هر نفی که خواهد باشد و هر نکره که خواهد
باشد دلالت بر عموم میکند یا نه حق اولست و دلیل ان هشت چیز است اول و دویم و سیم تبادر و عدم صحة
سلب و غلبه استعمال چهارم صحة استثناست از لفظ مفرد نکره پنجم قرینه ششم اینکه تاکید نیز
میشود از لفظ عمومی که بعد از مفرد ذکر شود هفتم اینکه مناقض فهمیده میشود از لفظ خاصی که بعد
از ان ذکر شود مثل لا رجل فی الدار لکن کان زید فی الدار هشتم اجماع بلکه اتفاق در غیر ما
فی الدار رجل و لا رجل قائما در وقتی که قائما منصوب باشد زیرا که بعضی گفته اند که مبرد و جماعت
و زمخشری مخالفند در این دو مثال هشتم تنصیص اهل لغت است در اکثر مفردهای نکره که واقع بعد
از نفی باشند و اشکال در جایی دیگر است و ان اینست که نکره واقع بعد از نفی نص در عموم است
یا ظاهر در ان حق اینست که اگر نکره بعد از لای نفی جنس باشد نص است در عموم و همچنین است اگر
نکره واقع بعد از نفی لفظ من باشد مثل ما من رجل فی الدار و لیس من طریق بینهما و یا مانند اینها
و مثل اینهاست اگر نکره واقع شود بعد از نفی لفظ احد و شیء و بد و مانند اینها باشد اگر کسی گوید
که صحة استثنا از این لفظها منافات با نص بودن اینها دارد میگوییم که مراد از نص در اینجا ان

لفظیست که تخصیص در ان کم باشد نه اینکه تخصیص در ان هیچ نباشد اما اگر لفظ عموم غیر این لفظها باشد
ظاهر در عموم است و نکره که واقع شود بعد از چیزی که شباهت دارد بنفی مثل نهی و استفهام در عموم
ظاهر است در عموم **تتمیم** اگر نکره واقع شود بعد از شرط مثل ان جاءکم فاسق بنباء فتبینوا
ایا دلالت بر عموم میکند یا نه بعضی گفته اند نمیکند و جمعی گفته اند میکند و حق اولست بجهة اینکه
نکره پیش از اینکه بعد از شرط واقع شود دلالت بر عموم نمیکند پس الحال که واقع شد بعد از شرط باید
دلالت بر عموم نکند بسبب اینکه اصل عدم نقل است با اینکه اکثر معنیهای مفرد بحال خود باقی است
در وقت ترکیب پس استقراء دلالت میکند که نکره که واقعست بعد از شرط نیز باقیست بحال خود
علاوه بر این تبادر و عدم صحة سلب مثل اینها دلالت بر ان میکند بلی اگر شرط تعلق گیرد بطبیعت
چیزی عموم سریانی در ان میباشد ولیکن این نکره نیست و اما فعلی که نفی بان تعلق گرفته باشد مثل
لم یضرب یا نهی بان تعلق گرفته باشد مثل لا تضرب دلالت بر عموم میکند یا نمیکند اقوی اینست
که دلالت لفظی بر عموم نمیکند ولیکن دلالت عقلی بر عموم سریانی میکند **مقام دویم** در اینکه مفرد نکره
که بعد از اثبات واقع شود دلالت بر عموم میکند یا نه حق اینست که نمیکند و دلیل ان همان دلیلست
که در نکره بعد از شرط گذشت بلی بعضی اوقات دلالت بر عموم میکند بسبب قرینه مثل اینکه نکره
واقع شود در مقام امتنان مثل و انزلنا من السماء ماء طهورا و مثل ان که اگر نکره واقع
شود در مقام بیان مثل احل الله بیعا و مانند ان ولیکن این بیان و امتنان در بعضی جاها قرینه بر عموم
نه در همه جا و دلیل در مطلب دویم این باب گذشت و تثنیه نکره مثل مفرد نکره است در انچه ذکر شد
مگر اینکه تثنیه نکره دلالت بر عموم تثنیه میکند در جاییکه مفرد نکره دلالت بر عموم افرادی میکند **مطلب هشتم**
در اینکه اسم جنس مضاف دلالت بر عموم میکند یا نمیکند اقوی دویم است زیرا که اسم جنس موضوع است از برای
ماهیت لا بشرط چنانکه در مطلب دویم گذشت و لهذا دلالت نمیکند مگر بر نسبت دادن اندا
بمضاف الیه و اصل و غلبه دلالت میکند بر باقی بودن معنیها مفرد در حال ترکیب و این بود اضافه
لفظیست و اما اضافه معنوی اهل لغت تصریح کرده اند که دلالت بر عموم نمیکند بلکه دلالت بر تعریف

یا تخصیص میکند بلی اضافه لفظی دلالت بر عموم عقلی سریانی میکند و دلیلش همان دلیلست که در فایده
مطلب دویم گذشت و تثنیه مضاف مثل مفرد مضاف است بدلیل مذکور **مطلب ششم** در اینکه جمعی که الف و لام
داشته باشد مثل الرجال دلالت بر عموم میکند یا نه و در ان دو مقام است **مقام اول** در بیان معنی
انست در لغت و معنی ان در لغت اشاره بماهیت جمعیت است زیرا که الف و لام موضوع است از برای اشاره مطلق
چنانکه در مطلب دویم گذشت و صیغه جمع حقیقت است در جنس جمع لا بشرط و دلیل ان تبادر و عدم صحة سلب
و غلبه استعمال است و هر گاه این هر دو جمع شوند معنی اینها اشاره بماهیت جمعیت خواهد بود معنی الرجال اشاره
بماهیت رجالست در ذهن و معنی تعریف الف و لام در اینجا نیز ظاهر شد پس هر گاه این دو لفظ دلالت
بر عموم نکرد در عرف و شرع نیز دلالت نمیکند بجهة استصحاب و غلبه باقی بودن معنیها مفرد بحال خود
در حال ترکیب **مقام دویم** در اینکه جمع مذکور باقیست در عرف عام نیز بر معنی لغوی حق اینست که در عرف
عام دلالت بر عموم میکند و دلیل ان هفت چیز است اول تبادر دویم عدم صحة سلب سیم غلبه استعمال
چهارم ما انفراد پنجم صحة استثنا از جمعی که الف و لام دارد و مجرد از قرینه است ششم صحة تاکید ان
بلفظ عام هفتم اینکه تناقض فهمیده میشود در میانه ان و خاص و تایید میکند مختار را اجماع و نقل
پس ثابت شد باین دلیلها اجتهادی که جمع مذکور نقل شده از معنی لغوی ان بمعنی عموم در عرف
و اصل و غلبه معنی لغوی معارضه نمیکند با این دلیلها اجتهادی و در این اشکالی نیست بلی اشکال در
عموم جمع عموم استغراقی افرادیست یا استغراق جمعیت جمعی اول را گفته اند و بعضی دویم را و اقوی اولست
و دلیل ان تبادر و عدم صحة سلب است پس ثابت شد اینکه جمعی که الف و لام دارد حقیقت است در عموم
استغراقی افرادی در عرف و مجاز است در غیر عموم چه عهد باشد چه غیر ان **فایده** هر گاه لغوی استعمال
جمع مذکور را در عمومی که معنی عرفیست مجاز لغوی خواهد بود یا نه اول است بجهة اینکه اصل تاخر
تا ثیر حادث است اگر کسی گوید که این اصل معارض است با اصل عدم نقل میگوییم که اصل عدم نقل در
جایی جاریست که معنی عرفی از برای لفظی ثابت شود و معنی ان لفظ در لغت معلوم نباشد مثل
صلاة هر گاه ثابت نشد که این حقیقت در وجوبست در عرف عام و معنی امر معلوم نباشد در لغت

چه جواز است و لو وقت میکوئیم که معنی امر در لغت نیز چنین است بجهة اینکه اصل عدم نقلست و اما
اکر لفظی معنی لغوی داشته باشد و در عرف غیر این معنی بهم رسانیده باشد میشود کفت که اصل عدم نقل این
معنی عرفیه است با اینکه اکر اصل عدم نقل در اینجا جاری باشد لازم می‌آید که این لفظ مشترک باشد
در لغت در این دو معنی و مجاز اولی از اشتراک است و کاهی استعمال میشود جمع منکر در جنس
بسبب قرینه مثل اینکه کسی کوید والله ما انا کح النساء و در همین معنی استعمال شده لفظ مسکین
در تعریف فقه و جمع مصادر که الف و لام داشته باشد و دلیلش دلیل است مطلب هفتم در اینکه
جمع منکر دلالت بر عموم میکند یا نه خلاف است بعضی اول را کفته اند و مشهور دویم را و حق اینست که دلالت
بر عموم نمیکند مطلقا اکر بعد از اثبات واقع شود بجهة اینکه جمع منکر در لغت موضوع است از برای
یک جماعت اکر بعد از اثبات واقع شود و اصل باقی بودن معنی لغوی است بر حال خود در ضمن ترکیب نیز
با اینکه غلبه نیز دلالت بر آن میکند و اما اکر بعد از نفی واقع شود دلالت بر عموم جماعتی میکند نه تا اینکه
حکم طلبی تعلق بان بکیرد مثل ما رایت رجالا و دلیلش تبادر و عدم صحت سلب و غلبه و اطراد است و اصل
و غلبه معنی لغوی معارضه با این ادله نمیکند اما معارضه نکردن اصل با اینها ظاهر است و اما معارضه
نکردن غلبه معنی لغوی با تبادر و عدم صحت سلب و اطراد نیز ظاهر است و اما معارضه نکردن غلبه معنی لغوی
با غلبه معنی عموم بجهة اینست که غلبه عموم غلبه صنفی است و غلبه معنی لغوی نوعی و غلبه صنفی مقدم است
بر غلبه نوعی و اما دلالت بر عموم استغراقی افرادی نمیکند مطلقا اکر چه بعد از کلام نفی باشد
بجهة تبادر غیر و صحت سلب و اولویت مجاز بر اشتراک و باقی امارات مجاز و اما دلیل کسانی که میکویند
دلالت بر عموم نمیکند عدم دلالت لفظیه و بر ظاهر است که این دلیل معارضه با دلیلهای ما
نمیکند و اما دلیل کسانی که میکویند دلالت بر عموم میکند چند چیز است اول اینکه جمع اطلاق بر قلیل
و کثیر میشود پس اکر جمع صادر شود از حکیم دانسته میشود اینکه اراده قلیل نکرده بنا بر این حمل
بر عموم میشود اکر قرینه بر غیر عموم نباشد و اکر نه لازم می‌آید که کلام حکیم لغو باشد و این دلیل ضعیف است
زیرا که جمع منکر موضوع است از برای یک جماعت و یک جماعت عموم اطلاقی دارد و شامل همه مراتب

جماعت میباشد بر سبیل بدلیت و شکی نیست که شارع اکر لفظ مطلق بفرماید مثل اکرم رجلا
لغو نخواهد بود چکونه لغو خواهد بود و حال اینکه حکم مطلق مبنی از آن ظاهر میشود بلکه بسیاری
از کلام شارع مقدس مطلقات است پس بنا بر این باید هر مطلقی که از شارع صادر میشود
حمل بر معنی حقیقی آن شود تا خلاف آن ظاهر شود پس صدور جمع منکر از شارع قرینه بر
حمل کردن جمع بر جمیع نمیشود چرا که این تقییدیست و اصل عدم آنست بلکه مکلف مختار است
بر امتثال کردن بقلیل و کثیر بدون تفاوت و بعضی جواب داده اند این دلیل را باینکه
اقل جمع قدر متیقن است پس باید حمل بر آن شود نه بر اکثر و این جواب نیز ضعیف است چه عمل
کردن بقدر متیقن در وقتی صحیح است که دلیل مجمل باشد اما مطلق نبود و شایع است ما
و هیچیک اینها در اینجا نیست و باقی دلیلهای این قائل چون بسیار ضعیف بود بهمین
اختصار شد مطلب هشتم در بیان کردن اقل جمع است خلاف کرده اند در اینکه اقل جمع سه یا دو
مفرد است یا کمتر اول مشهور است و بعضی از عامه دویم را کفته اند و حق اول است و دلیل آن
تنصیص اهل لغت و تبادر و باقی امارات و مخالف استدلال کرده بر مطلب خود باینکه
جمع اطلاق شده بر دو تا در قرآن و حدیث نبوی صلی الله علیه و آله مثل قول خدا تعالی فان کان
له اخوة فلامه السدس و قول حق تعالی انا معکم مستمعون و قول رسول الله صلی الله علیه و آله الاثنان
فما فوقهما جماعة و این باطل است زیرا که این استعمال با قرینه است و ظاهر است که استعمال شاهد بر مجاز است
با اینکه استعمال اعم از حقیقت است علاوه بر آن اکر اصل در استعمال حقیقت باشد این اصل معارض
با تنصیص لغوی نمیکند بخصوص در وقتی که علامتهای حقیقت با آن باشد مطلب نهم در اینکه
موصولات دلالت بر عموم میکند یا نه و در آن دو مقام است مقام اول در اینکه موصولات اسمی مثل الذی
والتی و مانند اینها دلالت بر عموم میکند یا نه حق اینست که مفرد موصولات اسمی دلالت
بر عموم افرادی استغراقی میکند و اما تثنیه و جمع اینها دلالت بر عموم تثنیه و جماعتی میکند نه افرادی

و دلیل اینها تبادر و عدم صحت سلب و باقی علامتهای عموم است اکر کسی بکوید که این منافات دارد با استعمال
شدن موصولات در عهد خارجی میکوئیم که استعمال اعم از حقیقت است اکر کوید که این مخالف اجماع
نحویین است زیرا که همه ایشان تصریح کرده اند بر اینکه موصولات معرفه میباشند و عموم منافات
با معرفه بودن دارد پس باید موصولات دلالت بر عموم نکنند و بر عهد کنند تا معرفه باشند
میکوئیم که اکر چنین باشد لازم می‌آید که جمعی که الف و لام داشته باشد نیز معرفه نباشد زیرا
که دلالت بر عموم میکند چنانکه در مقام دویم در مطلب این باب کذشت علاوه بر این معنی
تعریف تعیین است و کلیه تعیین جزئی بتعیین فرد که عهد باشد حاصل نمیشود با اینکه همه نحویین تصریح کرده اند
که الف و لام از برای تعریف است و تقسیم کرده اند الف و لام را بچند قسم از آنجمله استغراق است
با اینکه بعضی از نحویین مثل ابن حاجب و جامی تصریح کرده اند بر اینکه موصولات دلالت بر عموم میکنند
اکر عموم منافات با تعریف داشته باشد با اجماع نحویین بر معرفه بودن موصولات ممنوع است زیرا که این
جمع مخالفند مقام دویم در اینکه موصولات حرفی دلالت بر عموم میکند یا نه حق اینست که موصول
حرفی دلالت بر عموم نمیکند مکر الف و لام موصول که داخل اسم فاعل و اسم مفعول میشود و دلیلش
تبادر و عدم صحت سلب و باقی علامتهای عموم است پس الف و لام موصول اکر داخل اسم فاعل مفرد شود دلالت
بر عموم استغراقی افرادی کند و اکر داخل اسم فاعل تثنیه و جمع شود دلالت بر عموم تثنیی و جماعتی میکند
و دلیلش همانست که کذشت در اصل دلالت کردن اینها بر عموم مطلب دهم در اینکه اسمی که در بردارد
معنی شرط یا استفهام را مثل من و ما و این و اینما و حیثما و کلما و انی و مانند اینها دلالت بر عموم میکند
یا نه حق اول است و دلیلش تبادر و عدم صحت سلب و باقی امارات عموم است و اما الفاظ اذا دلالت بر عموم
نمیکند و مثل آنست حروف شرط مثل ان و لو و مانند اینها بجهة اصل و نبودن دلیل مطلب یازدهم در اینکه
حذف متعلق فعل متعدی دلالت بر عموم میکند یا نه خلاف است جمعی اول را کفته اند و نادری دویم را حق اول است
اکر فعل منفی باشد و حق دویم است اکر فعل مثبت باشد مکر بعضی از فعلها متعدی مثل فعل مشتق از مساوات و مثل او و تشبیه

مقام اول در بیان دو قاعده

و مماثلت و مانند اینها زیرا که اینها دلالت بر عموم متعلق میکند مطلقا اکر چه فعل مثبت باشد بدلیل اینکه
معنی مشهور تبادر است و اکر باشد همان صفت مساوات و سایر مشتقات ظاهر میشود مثل انفعلت مطلب دوازدهم
در اینکه حکم متعلق باعیان مثل قول خدای تعالی حرمت علیکم المیتة دلالت بر عموم متعلق میکند یا نمیکند
خلاف است و حق اینست که دلالت بر عموم میکند اکر بعضی حکمهای این ذات مشهور نباشد چه اکر مشهور باشد دلالت
بر عموم نمیکند بلکه دلالت بر همین حکم مشهور میکند مطلب سیزدهم در ترک استفصال و در اینجا
دو قاعده از شافعی نقل شده اول اینکه اکر ترک استفصال در جواب سؤال از واقعه باشد
که محل اتفاق افتاده باشد و آن واقعه دو احتمال یا زیاده داشته باشد بمنزله عموم در مقال
است بچهار شرط از این تعریف ترک استفصال ظاهر میشود اول اینکه باید کلام معصوم جواب از سؤالی باشد
دویم اینکه جواب از چیزی باشد که محل اتفاق افتاده باشد سیم اینکه این واقعه دو احتمال یا زیاده
داشته باشد چهارم اینکه معصوم جواب او را بکوید و از آن نپرسد که این واقعه بچه طریق اتفاق افتاده
و شرط دیکری نیز دارد و از تعریف ظاهر نمیشود و آن اینست که جواب معصوم باید مستقل باشد که
هر کاه یکی از این پنج شرط مفقود شود محل نزاع نیست قاعده دویم اینست که حکایة احوالی که دو
احتمال یا زیاده داشته باشد حمل میشود و از درجه استدلال ساقط میشود و بعضی توهم کرده اند که این دو قاعده
با هم منافات دارند و حق اینست که این دو با هم منافات ندارند چه قاعده اول جواب سؤال باید باشد
دویم بنا بر اینست مقام دویم در اینکه ترک استفصال مذکور دلالت بر عموم میکند یا نمیکند خلاف است
و در آن پنج قول است اول اینکه دلالت بر عموم میکند مطلقا مشهور همین است دویم اینکه دلالت بر عموم
نمیکند مطلقا سیم اینکه دلالت بر عموم میکند اکر بداند سائل که مسئول عنه را میداند که واقعه بچه نحو اتفاق
افتاده و دلالت بر عموم نمیکند اکر احتمال بدهد که مسئول کیفیت واقعه را نمیداند چهارم اینکه
دلالت میکند اکر بداند سائل یا مظنه کند که مسئول کیفیت واقعه را میداند و نمیکند اکر چنین
نباشد پنجم اینکه دلالت بر عموم نمیکند اکر بداند سائل یا مظنه کند باینکه مسئول میداند

کیفیت واقعه او و دلالت بر عموم میکند اگر واقعه ماضی نباشد یا ماضی باشد و سؤال از کیفیت
و نوعیت بلکه سؤال از ماهیت من حیث هی شده باشد مگر اینکه این ماهیت فرد شایع داشته باشد پس منصرف
بفرد شایع میشود و اقوی قول اشهر است و دلیلش چند چیز است اولا فهم عرف دویم اینکه هرگاه
کسی شک کند مثلا در سه و چهار در نماز و از معصوم بپرسد که شک در سه و چهار
چه حکم دارد و معصوم بفرماید که باید بنا بر چهار گذارد سائل میفهمد که هر نماز چهار رکعتی همین حکم
دارد اگر چه سائل بداند که معصوم میداند که او شک در نماز ظهر کرده و معصوم نیز بداند که سائل میداند
که او میداند بلکه اگر تردد در عموم بهم رسانند بجهة اینکه معصوم میداند واقعه او را اهل عرف او را استهزا
و سودا میدانند پس علم معصوم بکیفیت واقعه باعث اجمال لفظ جواب نمیشود زیرا که کلام معصوم
بطریق عرف عام است و اهل عرف از این جواب عموم میفهمند و فهم عرف حجت است چهارم صحة استثنا است از جواب
مجرد از قرینه پنجم باقی علامتهای عموم است مثل فهمیدن نقض از خاص بعد از جواب مذکور و تفهیمیدن تاکید
لو عام بعد از جواب و مانند اینها و بحث و جواب بسیار در اینمسئله هست و ذکر همه اینها باعث تطویل است
و تفصیل اینها در قواعد ذکر شده **تذنیب** بعضی گفته اند که هرگاه مشترک لفظی در سؤال واقع شود و قرینه بر آن
نباشد حمل میشود بر همه معنیهای آن و این قول ضعیف است زیرا که جایز نیست استعمال لفظ مشترک در دو معنی
یا بیشتر چنانکه در مطلب مشترک گذشت و ترک تفصیل مثل ترک استفصال است و آن در اصطلاح قول
معصوم که تفصیل در آن نباشد و کسی از معصوم سؤال نکرده باشد و واقعه در حضور او اتفاق افتاده باشد مثل
اینکه رسول صلی الله علیه و آله فرمود بغیلان در وقتی که مسلمان شد و بیشتر از چهار زن داشت که چهار
زن را نگاهدار و باقی را رها کن آیا این قول رسول دلالت بر عموم میکند بجهة اینکه تفصیل نفرمود که
این زنها همه را یکوقت عقد کرده یا در وقتهای مختلف پس حکم عام باشد یا اینکه دلالت بر عموم نمیکند پس
مجمل باشد حق اینست که دلالت بر عموم میکند و دلیلش فهم عرف و صحة استثنا و باقی امارات عموم است حاصل
ترک تفصیل مثل ترک استفصال است و علم معصوم بواقعه ضرر ندارد چنانکه در ترک استفصال گذشت

واما حکم خطابهای شفاهی که متکلم است بجهة آن دلالت بر عموم نمیکند بجهة فهم عرف **مطلب چهاردهم** در اینکه
خطابات شفاهی دلالت بر عموم میکند یا نه و در آن دو مقام است **مقام اول** در بیان کردن محل نزاع
نزاع در خطابهای قرآنیست مثل یا ایها الناس اتقوا یا ایها الذین آمنوا و اطیعوا الله و اطیعوا الرسول
و مانند اینها و نزاعی نیست که استعمال این خطابها در مشافهین حقیقت است یعنی آنکسانیکه در خدمت رسول
مشرف بودند و مخاطب آنجناب بودند حقیقت است چنانکه نزاعی نیست ظاهرا در اینکه استعمال
اینها در غائبین بتنهائی یعنی آنکسانیکه بخدمت آنجناب نرسیده بودند مجاز است و نیز نزاعی نیست
در اینکه جایز است استعمال اینها در مطلق از مشافهین و غائبین بطریق مجاز بلکه نزاع در اینکه
استعمال این خطابها در معنی مطلق از مشافهین و غائبین حقیقت است یا نه خلافست و در آن سه
قول است اول اینکه این خطابها حقیقتند در مشافهین و مجازند در غیر و جمعی از اصحاب ما آنرا
برگزیده اند دویم اینکه حقیقتند در آنکسانیکه موجود بودند در زمان رسول صلی الله علیه و آله اگرچه حاضر نبودند
در مجلس خطاب و مجازند در غیر سیم اینکه حقیقتند در مطلق از موجودین و معدومین و حق
اول است و دلیلش چند چیز است اول تنصیص لغویین است دویم تبادر و عدم تبادر است سیم عدم
صحة سلب و صحة سلب چهارم اطراد و عدم اطراد است پنجم غلبه استعمال و ندرت استعمال و تایید
میکند مختار را اجماعا منقول لیکن ثابت شد که خطاب شفاهی حقیقت است در موجودین مشافهین
یعنی آنکسانیکه در مجلس خطاب آنحضرت حاضر بودند و مجاز است در غیر اینها پس لابد است که خطابهای
قرآنی حمل بر اینها شود زیرا که اصل حقیقت است در معنی حقیقی و در وقتیکه دلیلی چند ذکر کرده اند
از برای اینکه خطابها را استعمال شده اند در مطلق که معنی مجازی باشد و جمیع اینها ضعیف است
و تفصیل اینها را در قواعد الاصول ذکر کرده ایم و ذکر اینها در اینجا مناسب نیست **مقام دویم** در بیان ثمره
اینمسئله است و فائده اینمسئله میان قول مختار و قول آنکسانیکه خطاب شفاهی را شامل معدومین
میدانند چند چیز است اول آنست که غائبین بنا بر مذهب مختار باید عمل بظن کنند زیرا که غائبین
مخاطب نیستند و حجت ظن اجماع و اخبار متواتره بلکه ضرورة دلالت میکند بر شریک بودن غائبین

با حاضرین در تکلیف و واجب است بر غائبین که تحصیل فهم حاضرین کنند و تحصیل فهم ایشان نمیشود مگر بعمل
کردن بظن مثل اصل عدم نقل و اصل عدم تقیید و مثل اینها و بنا بر غیر مختار غائبین عمل بقطع میکنند
بجهة اینکه خود غائبین مخاطبند بخطاب شفاهی باین معنی که گویا رسول خدا با ایشان حرف میزند
پس بعد از فحص از معارض و ندیدن دلیل بر خلاف خطاب شفاهی یقین میکنند که ظاهر معنی خطاب
مراد خدا است زیرا که اگر نباشد لازم می آید تاخیر بیان از وقت حاجت و این باطلست باجماع
بلکه بالضرورة اگر گوئی هرگاه خطاب شفاهی خطاب غائبین نیز باشد غائبین احتیاج بفحص ندارند
بلکه چنانکه حاضرین فحص نمیکردند و عمل بنفس خطاب میکردند غائبین نیز باید عمل بنفس خطاب کنند
و فحص نکنند میگوئیم چونکه غائبین قطع دارند که معارضی از برای این خطابها هست لهذا فحص
میکنند و چون حاضرین این قطع را نداشتند فحص نمیکردند ولیکن بعد از فحص و ندیدن دلیل
غائبین قطع میکنند که مراد ظاهر خطابات است بدلیل مذکور دویم آنست که بنا بر مختار واجب است
بر غائبین که تحصیل فهم مشافهین کنند زیرا که مشافهین مخاطبند و غائبین مخاطب نیستند
ولیکن شریکند با مشافهین در حکم بدلیل مذکور پس باید غائبین تحصیل فهم مشافهین کنند
تا معلوم شود که حکم ایشان چه بوده تا عمل کنند بحکم ایشان و بنا بر غیر مختار که خطاب شامل غائبین
نیز باشد واجب نیست بر غائبین که تحصیل فهم مشافهین کنند زیرا که خود غائبین نیز مخاطبند و هر کسیکه
مخاطب بکلامی شد احتیاج بتحصیل فهم مخاطب دیگر ندارد و این ظاهر است سیم آنست که بنا بر مختار
حکمی که ظاهر میشود از خطاب مختص مشافهین است و شامل غائبین نیست مگر بدلیلی ثابت شود
و بنا بر غیر مختار حکم ظاهر از خطاب از برای مشافهین و غائبین هر دو ثابت است مگر دلیلی دلالت
کند بر اینکه غائبین این حکم را ندارند اگر کسی بگوید که اجماع و اتفاق و خبرهای متواتر و ضرورة دلالت
بر این میکند که غائبین شریکند با مشافهین در حکم پس فائده سیم فائده نیست گوئیم که
فائده ظاهر میشود در جائیکه حکمی ثابت شده باشد از برای مشافهین ولیکن اجماع نباشد بر ثبوت
آن از برای غائبین مثل وجوب نماز جمعه و مثال آن و بحث در جواب بسیار است و در اینجا ذکر آن مناسب نیست

مطلب پانزدهم در اینکه هرگاه متکلمی کلام عامی بفرماید که شامل خود متکلم باشد آیا متکلم بودن او
قرینه میشود که شامل خود نباشد یا نه خلافست و حق اینست که اگر متکلم حکایت کند کلامی را از جانب غیر
مثل جناب ... که حکایت میکند کلام را از جانب جناب اقدس الهی متکلم بودن او قرینه نمیشود
بلکه لفظ عام چنانکه شامل او است در لغت شامل او است در عرف نیز بجهة اصل و فهم عرف و اگر متکلم
حاکی کلام غیر نباشد بلکه خود کلام بگوید مثل اینکه آقا به بنده اش بگوید هر کس تشنه باشد آب
باو بده و هر کس گرسنه باشد نان باو بده شامل متکلم نیست بجهة اصل و فهم عرف اگر چه شامل او
باشد در لغت و اصالت حقیقت معارضه با فهم عرف نمیکند و وجهش معلوم است و اما هرگاه مخاطب کلامی
گوید و شامل مخاطب باشد پس مخاطب بودن او قرینه نمیشود بر شامل نبودن این لفظ عام خود
مخاطب را بجهة اصل و فهم عرف **مطلب شانزدهم** در اینکه هرگاه لفظ عمومی داشته باشد در لغت و در عرف عام
عموم کمتر باشد مثل جمع الامیر الصاغة آیا حمل بر عموم لغوی میشود یا بر عموم عرفی حق دویم است
زیرا که عرف مقدم است بر لغت اگر گوئی عرف مقدم است در جائی که مرجح نداشته باشد و مرجح در اینجا
از برای معنی لغوی هست و آن اصالت احتیاط است گوئیم که اینجا مقام اصل برائت است نه اصل
اشتغال زیرا که شک در اصل تکلیف میکنند نه بقاء تکلیف یا اینکه اصل اشتغال در همه عمومهای
مذکور جاری نیست چنانکه اگر عموم لغوی مخالف اصل برائت و اصل اباحة باشد و عموم عرفی موافق اینها
این در وقتی است که معلوم باشد که عموم عرفی غیر از عموم لغوی است و اما اگر معلوم نباشد باید حمل بر عموم لغوی کرد
بجهة اینکه اصل عدم نقل است **فائده** هرگاه معلوم شود که عموم عرفی غیر عموم لغوی است آیا این لفظ نقل شده
از معنی لغوی بمعنی عرفی یا مشترک لفظیست و محتاج بقرینه معینه است یا مجاز مشهور است در معنی عرفی و
شهرت قرینه معانده است یا استعمال این لفظ در عموم عرفی بخصوص معلوم نیست و عمل بعموم عرفی از جهة آنست
که قدر متیقن است اینها احتمالات دارد ولیکن اقوی اینست که مجاز مشهور است و شهرت قرینه معانده است
و دلیلش فهم عرف است و اصل عدم نقل است اگر گوئی چنانکه اصل عدم نقلست اصل عدم استعمال این لفظ است
در عموم عرفی بخصوص بلکه اصل قرینه نبودن شهرت است گوئیم که این دو اصل معارضه با فهم عرف نمیکنند

وبحث وجواب بسیار در اینجا هست ذکرش مناسب نیست تتمیم آیا عموم لغوی شامل فرد نادر هست یا نیست
خلاف است بعضی اول را گفته اند وبعضی دویم را وحق اول است ودلیل آن اصل وفهم عرف است بلی اگر
عموم لغوی نبود اند وهم تتمیم اما شامل شامل آن نیست ودلیل آن فهم عرف است واصل با فهم عرف معارضه
نمیکند باب هشتم در بیان تخصیص است ودر آن پانزده مطلب است مطلب اول در شناختن لفظ تخصیص
وآن در اصطلاح قصر عامست بر بعضی فردهای آن وتخصیص یا متصل است یا منفصل ومتصل آنست که
مستقل نباشد در دلالت مثل استثنا وشرط وصفت وغایت وامثال اینها ومنفصل آنست که مستقل باشد
در دلالت وآن یا لفظیست مثل اکرم العلما ولا تکرم زیدا یا غیر لفظیست وغیر لفظی یا عقلیست مثل ان الله
خالق کل شیء زیرا که عقل میکند که ذات اقدس الهی وفعلهای عباد مخلوق ذات اقدس نیست
یا غیر عقلی وغیر عقلی یا قرینه حالیست یا اجماعی است ومانند اینها مطلب دویم در بیان کردن معنیهای تخصیص
ودر آن سه مقامست مقام اول در بیان کردن معنی استثنا است حرف استثنا مثل الا وما ان موضوعست
در لغت از برای مطلق بیرون کردن چیزی از چیزی دیگر از حکمی اگرچه باقی مانده در حکم کمتر باشد
از چیزی که بیرون رفته است بلکه اگرچه باقی نمانده بیکفرد باشد ولیکن فهم عرف اگر کسی گوید که هر که
چنین باشد باید جایز نباشد مثلا کسی که اقرار میکند اینکه مال زید بر ذمه من است هزار دینار مگر نه
نهصد ونود ونه دینار آن جایز نیست زیرا که اهل عرف استهزا میکنند او را وبر او میخندند چونکه
که استهزا وخنده اهل عرف باعث این نمیشود که استعمال لفظ غلط باشد بلکه استهزا وخنده اهل عرف
از برای اینست که اقرار کننده اینکلام را طول داده وفایده در طول دادن او نیست زیرا که میتوانست
که اول مرتبه بگوید اینکه یک دینار از مال زید بر ذمه من است یا اینکه اگر استهزا وخنده اهل عرف
باعث غلط بودن استعمال باشد باید هر کلامی که باعث استهزا وخنده شود استعمال آن غلط باشد
واین باطلست بسبب اینکه شاهد بر آن اینست که هر گاه کسی بگوید که اگر جناب اقدس الهی
مالی بمن دهد صد هزار رکعت نماز میکنم اهل عرف بر او میخندند واو را استهزا میکنند وحال
اینکه استعمال اینکلام بد نیست وحال اینکه استهزا وخنده است پس مطلب بیکلامی که گاهی انسان

باز محتاج میشود پس باید واضع رخصت داده باشد که لفظی استعمال در آن شود پس ثابت شد که
حروف استثنا ومثال آن موضوع شده اند از برای بیرون کردن چیزی از چیزی بهر طریقی که باشد مثل آنست
قیدی که از برای چیزی بیاورند خواه آن قید صفت باشد خواه شرط باشد یا غیر اینها ودلیل این
فهم عرفست مقام دویم اینکه علاقه در استعمال لفظ عام در خاص مشابهت یا بعضیت وکلیت
یا عموم وخصوص است حق اینست که علاقه عموم وخصوص است نه غیر آن ودلیل آن فهم عرفست
میشود لفظ عام در یکفرد صحیح است زیرا که علاقه عموم وخصوص موجود است ودر آن مقام در بیان کردن
قولها در این مسئله وتحقیق حق است وقولهای این مسئله دوازده است اول اینکه تخصیص جایز است
مطلقا حتی اگر بیشتر فردهای عام بیرون روند ومشهور براینند دویم اینکه جایز نیست تخصیص
باکثر مطلقا واین حکایت از جمعی شده سیم اینکه تخصیص باکثر جایز نیست مگر در عدد صریح چهارم
اینکه جایز نیست مگر اینکه با جمع کثیری باقی بماند پنجم اینکه جایز نیست مگر اینکه باقی بیشتر از نصف باشد
ششم اینکه جایز است تا اینکه سه فرد باقی بماند هفتم اینکه جایز است تا اینکه دو فرد باقی بماند
هشتم اینکه جایز است در غیر صیغه جمع تا اینکه یکفرد باقی بماند نهم اینکه جایز است در استثنا
وبدل بعض تا اینکه یکفرد باقی بماند واگر در غیر استثنا وبدل بعض باشد جایز است تا دو فرد
باقی بماند اگر تخصیص بمتصل باشد مطلقا یا بمنفصل محصور باشد واما اگر بمنفصل غیر محصور
باشد جایز نیست مگر اینکه باقی بماند جمعی که قریب بمعنی عام باشد دهم اینکه جایز است در لفظهای
استفهام ومجازات تا اینکه یکفرد باقی بماند ودر غیر اینها جایز نیست یازدهم اینکه جایز است
تا اقل مرتبه عام دوازدهم اینکه جایز است در عامی که علم صریح نباشد تا اینکه یکی بماند وجایز نیست
در علم صریح وحق قول اولست وآن اینست که تخصیص عام جایز است حتی اگر یکفرد عام باقی بماند ودلیل
آن چند چیز است اول اینکه مقتضی صحت استعمال موجود است زیرا که کلمات استثنا وقید
موضوعند از برای مطلق اخراج اگرچه باقی یکفرد باشد چنانکه در مقام اول گذشت ودیگر علاقه استعمال
عام در خاص عموم وخصوص است واین موجود است در استعمال عام در خاص اگرچه خاص یکفرد باشد چنانکه

در مقام دویم گذشت پس مقتضی صحت استعمال موجود است ومانع مفقود چونکه مانعی نیست مگر استهزاء
اهل عرف بنا بر اعتقاد خصم وآن مانع نیست چنانکه معلوم شد در مقام اول دویم فهم اهل عرف سیم
اینکه واقعست در عرف بخصوص عام لغوی که استعمال شده اند در عموم عرفی مثلا اگر اهل
بلدی بگویند ما همه یکی که اکرم کل عالم شکی نیست که مرادشان از این کل عالم علمای بلد خودشان
میباشد وظاهر است که لفظ کل عالم موضوعست در لغت از برای هر عالمی که در عالم است ومعلومست که علمای
بلد ایشان هزار یک علمای عالم نیستند پس استعمال کرده اند لفظ کل عالم را در علمای بلد
خودشان که کمترند از علمائی که خارج شده اند از این لفظ بطریق مجاز وشما قرینه الف است
چنانکه در فایده مطلب شانزدهم باب پنجم گذشت واین تخصیص باکثر است بسبب اینکه چهارم
واقعست در قرآن مجید مثل قول خدا تعالی در اول جزو سادس لا یحب الله الجهر بالسوء من القول
الا من ظلم وکان الله سمیعا علیما وقول خدا تعالی وان من اهل الکتاب الا لیؤمنن به قبل موته ویوم
القیمة یکون علیهم شهیدا وقول خدا تعالی در اول سوره مائده یا ایها الذین آمنوا اوفوا بالعقود و
قول خدا تعالی در همین سوره واحلت لکم بهیمة الانعام الا ما یتلی علیکم وقول خدا تعالی در همین
یسئلونک ماذا احل لهم قل احل لکم الطیبات الی آخر آیه از اول جزو سادس است تا ربع جزو سادس
تقریبا که جز اینها در ساعت یکی در ماه مبارک رمضان که تلاوت قرآن میکردند ذکر نمودند ومعلومست
که اگر کسی تامل کند زیاده بر اینها خواهد یافت پنجم از دلیل مختار اینکه واقعست تخصیص باکثر
در اخبار بسیار مثل روایتی که روایت کرده کلینی رحمه الله در باب ثواب بیماری از
ابی جعفر علیه السلام که فرمود فرمود رسول خدا که جناب اقدس الهی فرموده است من مرض ثلثا فلم یشک
الی احد من عواده ابدلته لحما خیرا من لحمه ودما خیرا من دمه فان قبضته قبضته الی رحمتی
وروایتی که باز کلینی رحمه الله روایت کرده در همین کتاب ودر همین باب از ابی جعفر علیه السلام
که فرمود فرموده است خدا تعالی ایما عبد ابتلیته ببلیة فلم یشک الی عواده الا ابدلته لحما خیرا
من لحمه ودما خیرا من دمه فان قبضته قبضته الی رحمتی وان عاش عاش ولیس له ذنب وروایتی

که باز کلینی روایت کرده در همین کتاب در باب ثواب عیادت مریض از میسر قال سمعت ابا جعفر ع
یقول من عاد امرا مسلما فی مرضه صلی علیه یومئذ سبعون الف ملک ان کان صباحا حتی یمسوا
وان کان مساء حتی یصبحوا مع ان له خریفا فی الجنة واخبار بسیار بهمین مضمون وارد ووجه
دلالت این اخبار ظاهر است این چند دلیل بر واقع بودن تخصیص اکثر تا اینکه یکفرد باقی بماند
ودو دلیل اخیر که کتاب وسنت باشد دلالت کند بر وقوع تخصیص باکثر ولیکن نه بر اینکه
تا یکفرد باقی بماند وذکر دلیلهای باقی قولها وبحث وجواب اینها مناسب نیست فایده
تخصیص باکثر در منفصل کمتر از تخصیص باقل است مطلقا وکمتر از آن تخصیص باکثر است در متصل
وکمتر از آن تخصیصی است که یکفرد باقی بماند وظاهر است که قسم اخیر در قرآن وسنت نمیباشد
ولیکن واقعست در عرف پس فایده در معلوم کردن اینها با همه یکی ظاهر میشود ومثال در
تخصیص باکثر یا باقل ومثال اینها اگر بوده یا اقل بوده فرد خارج است نه مفهوم بسیار بوده
ونیز مناط در اینها وقت صادر شدن کلام خدا ومعصومست نه وقت بعد از صدور
معلومست سخنهای بسیاری در اینجا هست ذکرش مناسب نیست مطلب سیم در تخصیص مستوعب
وآن اینست که کسی لفظ عامی را ذکر کند وهمه فردها او را بیرون کند مثلا اینکه بگوید همه
چیزهای عالم را دیدم مگر هیچ چیز را ندیدم وشکی نیست که تخصیص مستوعب جایز نیست
وغلط است باجماع بلکه باتفاق بلکه بدیهیست پس اگر بگوید کسی که هزار دینار از مال زید بر ذمه
منست مگر هزار دینار سخن دویمش اعتبار ندارد وباطلست وسخن اولش صحیحست وباید باقرار
خودش هزار دینار بزید بدهد مگر اینکه معلوم شود که مرادش از آن سخن بازی بود که مردم بخندند
پس هیچ اعتبار ندارد وفایده بسیار در اقرار ووصیت ومانند اینها ظاهر میشود مطلب چهارم در اینکه
استعمال عام در خاص حقیقت است یا مجاز ودر آن سه مقامست مقام اول در بیان کردن وضع جملها است
چنانکه وضع مفرد باید از واضع برسد همچنین وضع جمله باید از واضع برسد بلی اینقدر هست که اهل لغت
در بیشتر وقتها بیان وضعهای مفرد میکنند وبیان وضعهای جمله نمیکنند ووضعهای جمله ها را هم میدانند

در غالب جاها چنانکه هرگاه مفردی ذکر شود و قرینه با او نباشد باید حمل شود بر معنی حقیقی آن و همچنین
هرگاه جمله ذکر شود و قرینه با آن نباشد باید حمل شود بر معنی حقیقی آن و چنانکه علامت معتبر است
در معنی مجازی مفرد همچنین علامت معتبر است در معنی مجازی جمله بنابراین هرگاه خواسته باشیم
که بدانیم مثلاً معنی جمله اکرم العلماء الا زیداً را باید رجوع بفهم عرف کنیم و چون رجوع بفهم عرف
میکنیم میبینیم که میفهمند از این جمله اینکه متکلم در وقتی که العلماء گفت اراده زید از آن نکرده
بلکه اراده غیر زید یعنی باقی علماء از آن کرده و استعمال کرده لفظ العلماء را در باقی بقرینه
الا زید پس از اینجا معلوم میشود که این جمله موضوع است بوضع قانونی از برای اینمعنی و مجاز است در
غیر اینمعنی بلکه این جمله هر وقتیکه استعمال شود مجرد از قرینه باید حمل شود بر همانمعنی زیرا که همین
معنی حقیقی آن است مقام دویم اینکه استثناء از نفی اثبات است و از اثبات نفی است و دلیل آن هفت
چیز است اول اجماع است بلکه مخالفی در مسئله نیست مگر ابوحنیفه دویم تنصیص اهل لغت است
سیم فهم عرف است چهارم حدیث استعمال است پنجم اطراد است ششم فهمیدن تاکید است که بعد از
استثناء از نفی تصریح شود باستثنای نفی از اثبات و بعکس هفتم فهمیدن تناقض است
اگر تصریح بخلاف آن شود و دلیل ابوحنیفه چون بسیار ضعیف بود ذکر نشد مقام سیم در بیان
اینکه استعمال عام در خاص حقیقت است یا مجاز خلاف است و در آن نه قول است اول آنکه حقیقت است
مطلقا دویم مجاز است مطلقا سیم حقیقت است اگر مخصص دلیل لفظی باشد و مجاز است اگر مخصص
دلیل عقلی باشد چهارم حقیقت است اگر مخصص متصل لفظی باشد و اگر نه مجاز است پنجم حقیقت است اگر
مخصص شرط و استثناء باشد و اگر نه مجاز است ششم حقیقت است اگر مخصص شرط باشد یا صفت و اگر نه
مجاز است هفتم حقیقت است اگر باقی مانده جمع باشد و اگر نه مجاز است هشتم حقیقت است از جهت
شامل بودن عام خاص را و مجاز است از جهت قصر عام بر آن نهم حقیقت است اگر مخصص قرینه مستقل
باشد و مجاز است اگر نباشد حق دویم است و دلیلش و چیز است اول فهم عرف است چنانکه در
امر گذشت دویم اینست که اکثر قولها باطل است اما باطل بودن قول اول که استعمال کردن عام

در خاص حقیقت میدانند مطلقا بجهة اینکه اگر مراد شامل این باشد که مجموع جمله اکرم العلماء الا زیداً
مثلاً علامت از برای نیست چنانکه عبدالله علامت از برای زید مثلاً باطل است و دلیل بطلانش
اول دویم اتفاق و اجماعست سیم و چهارم استصحاب و غلبه است پنجم تنصیص لغویین است
ششم تبادر است هفتم صحت سلب است هشتم اطراد است نهم ندرت استعمال است
دهم اینکه اگر چنین باشد لازم می آید که استثناء از نفی اثبات و از اثبات نفی نباشد
و این باطل است چنانکه در مقام دویم گذشت یازدهم اگر چنین باشد باید جزو اول قول
اقرار کننده که قول له علی عشرة الا ثلث محل اعراب نداشته باشد و این باطل است
دوازدهم اینکه اگر چنین باشد لازم می آید که سبعة مثلاً اسمها غیر محصور داشته باشد
و این باطل است بمشاهده و اگر مراد این باشد که هر یک از اجزاء جمله دلالت دارد
ولیکن مجموع دلالت بر آن میکند چنانکه ماشی مستقیم القامة دلالت بر انسان میکند این نیز
باطل است زیرا که اگر چنین باشد لازم می آید که استثناء از نفی اثبات و از اثبات نفی
نباشد و این باطل است چنانکه ظاهر و معلوم شد با اینکه اگر چنین باشد لازم آید که خلاف
ظاهری مثل اکرم العلماء الا زید نباشد و این نیز باطل است و وجهش ظاهر و اگر مراد
این باشد که عام مستعمل در معنی خود شد و بعد از آن بعضی فردهای عام بیرون
رفته است بسبب استثناء و مثل این و بعد از آن اسناد حکم شده و اراده شده و این نیز باطل است
زیرا که این قائل میگوید که خلاف ظاهری در لفظ عام شده یا میگوید که نشده است
لازم می آید بر او اینکه لازم آمد بر یکی از دو مرادی که الآن ذکر شد و ملازمه ظاهر است
و اگر میگوید شده است میگوئیم که اراده خلاف ظاهری از لفظ عام شده پس باید
علم حمل شود بر اقرب مجازات و اقرب مجازات همان معنی مجازیست در عام بجهة فهم عرف
با اینکه اینقول قول مجاز بودن اسناد در جمله است و قول مختار قول مجاز بودن در کلمه است
و شکی نیست که غالب دویم است علاوه بر آن لازم می آید که استثنای از نفی اثبات

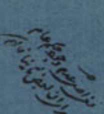
و از اثبات نفی نباشد اگر مراد قائل بحقیقت بودن عام در خاص این باشد که عام مستعمل در معنی خود
شده و بعد از آن حکم بعام متعلق گرفته و بعد از آن بعضی فردهای عام بیرون رفته و این نیز
باطل است بجهة اینکه در احتمال سیم گذشت مگر بجهة نحوی و اگر مراد اینست که لفظ عام مشترک لفظی
یا معنوی است در عام و خاص پس هرگاه استعمال شود عام در خاص حقیقت خواهد بود بجهة استعمال
لفظ مشترک در یکمعنی حقیقت است و این نیز باطل است زیرا که لفظها عموم حقیقتند در عموم
و مجازند در خصوص چنانکه در مقام دویم مطلب اول از باب سابق گذشت و احتمال دیگر که از
برای قول بحقیقت بکار این مقصود میشود ظاهر این قول بحقیقت باطلند مطلقا و از جا
نیز ظاهر شد بطلان باقی قولهای مفصل و ذکر دلیلهای ایشان مناسب نیست تتمیم بعضی گفته اند
که مشهور گفته اند که مفهوم صفت حجت نیست و حال آنکه همان مشهور گفته اند که تخصیص عام
بوصف جایز است بودن میان اینکه مشهور منافات و اینقول باطل است زیرا که تخصیص عام بوصف
از باب حجت بودن مفهوم وصف نیست بلکه از باب منطوق است چنانکه ظاهر است فائده فائده
در میان مذهب مختار و قول بحقیقت ظاهر میشود در جائیکه ممکن نباشد حمل کردن عام در معنی
خود پس بنابر مختار باید حمل شود بر اقرب مجازات که در دو بنابر قول بحقیقت مجمل میشود زیرا که همه
مراتب خاص معنی حقیقی عام است مگر اینکه قرینه باشد که دلالت کند بر مرتبه معین خاص کند بلکه عام
مجمل است بنابر اینقول اگرچه ممکن باشد که عام را حمل کنیم بر معنی عموم زیرا که معنی عموم یکمرتبه حقیقت است
و نیز فائده ظاهر میشود در بعضی جاهای دیگر که ذکر اینها مناسب نیست مطلب پنجم در اینکه عام مخصص بمجمل
مجمل است یا نه و حق اینست که اگر مخصص مجمل مجمل باشد از هر جهة مثل اقتلوا المشرکین الا بعضهم
عام مخصص مجمل میشود نیز از هر جهة و حجت نیست از هیچ جهة و دلیلش اتفاق و اجماع و سیره و فهم عرف است
و اگر مخصص مجمل مجمل باشد از یک جهة و مبین باشد از جهة دیگر مثل اقتلوا المشرکین الا بعض الیهود
عام مخصص مجمل است از جهتی که مخصص مجمل بود و مبین است از جهتی که مخصص مبین بود و این عام
مخصص حجت نیست از جهة اجمالش و حجت است از جهة بیانش و دلیل آن اجماع و سیره و فهم عرف است

دو از اینها اشکالی نیست بلی اشکال در اینست که اگر مخصص مجمل لفظ مشترکی باشد و دو معنی داشته باشد
و یکمعنی آن سه فرد عام باشد مثلاً و معنی دیگران یکفرد عام و این لفظ مجمل مخصص همین عام
آیا عام مخصص میشود بیکفرد یا بسه فرد حق اینست که تخصیص عام بیکفرد یقینی است ولیکن
عام مجمل است در این سه فرد و عمل بان نمیتوان کرد بجهة اصل و فهم عرف و مثل اینست هرگاه
لفظی بعد از عام ذکر شود و آن لفظ دو معنی داشته باشد و یکمعنی آن مخصص عام شود و معنی
دیگر آن مخصص عام نشود و معلوم نباشد که مراد معنی اول است یا دویم پس حکم بتخصیص عام نمیکنیم
اصلا ولیکن عمل بعام نسبت بآن معنی که مخصص عام میشود نمیتوان کرد بجهة اینکه ظنی از عام
حاصل نمیشود که این مراد است فلتها حقیقت در وقتی حجت است که ظنی از آن حاصل شود و ظن
در اینجا از آن حاصل نمیشود پس حجت نیست مطلب ششم در اینکه عام مخصص بمبین حجت است در باقی یا نه
و خلاف است و در آن شش قول است اول اینکه حجت است مطلقا و این معروف و اختیار است دویم اینکه حجت نیست مطلقا
و آن حکایت از بعضی عامه شده است سیم اینکه اگر مخصص متصل باشد و اگر نه حجت نیست چهارم اینکه حجت است
در اقل جمع و اگر نه حجت نیست پنجم اینکه حجت است اگر عام مشعر بتخصیص باشد و اگر نه حجت نیست ششم اینکه
حجت است اگر محتاج ببیان نباشد پیش از تخصیص و اگر نه حجت نیست و حق قول اول است و دلیلش هفت
چیز است اول فهم عرف است دویم اجماع اصولیین است سیم اجماع فقهاء است چهارم اجماع صحابه است
پنجم سیره است ششم اینکه عام مخصص مبین ظاهر است در باقی و هر ظاهری که از لفظ حاصل شود حجت است
هفتم اینکه واجب بود عمل کردن بباقی پیش از تخصیص و نیز واجب بعد از تخصیص بجهة استصحاب هشتم
عام مخصص اگر حجت نباشد در باقی لازم آید بیرون رفتن مکلف از دین زیرا که عام مخصص بسیار است
در شرع و دلیل نافی دو چیز است اول اینکه ممکن نیست حمل بر معنی حقیقی آن چنانکه فرض شده پس باید
حمل بر معنی مجازی شود و خاص معنی مجازی است و مراتب آن بسیار و قرینه نیست بر تعیین یکمرتبه از
مراتب خاص پس احتمال دارد که هر یک مراد باشد و لفظ در آن وقت مجمل باشد و حجت نباشد و جواب اینست که
این در وقتی تمام است که یکی از اینها اقرب بحقیقت نباشد اما اگر یکی از اینها اقرب بحقیقت باشد

باید عام حمل بر آن شود و در اینجا دو احتمال اول مرتبه خصوص است یا اینکه مثل اینهم تا در کلام
شارع بسیار آمده باشد ما میدانیم که تکلیف با آنها داریم و شکی نیست که اصل استعمال حکم میکند بر وفا
بودن عمل با اول مرتبه خصوص دویم اینکه ظاهر از لفظ حجیت است در عام بعد از تخصیص طوری ندارد
پس حجت نیست و جواب این اینست که اگر مراد این باشد که عام مخصص در تمام ظهور حقیقی ندارد و بعد از تخصیص
مسلم است ولیکن سخن در آن نیست بلکه مراد اینست که عام صحیح ظهور عرفی ندارد حتی در باقی ممنوع است مطلب نهم
در اینکه عام حجت است پیش از فحص از مخصص یا نه خلاف است اول اینست دویم مشهور است و حق دویم است
و دلیل حقیقتش چند چیز است اول اصالت دویم اینکه عقل و کتاب و سنت و اجماع دلالت بر حرمت عمل بظن
میکنند بیرون رفت از دلیلها ظنی که حاصل از عام بعد از فحص بدلیل و باقیماند ظن حاصل
از عام پیش از فحص سیم اجماع است و مخالف نادری ضرر ندارد چهارم بنای عرف است پنجم اینکه ما میدانیم
پیش از فحص اینکه بسیار از عمومات مخصص شده اند و یقین داریم که بعضی از این مخصصها در دست ما است
پس اگر عمل بعام کنیم پیش از فحص لازم می آید که مخالفت واجب قطعی و حرام قطعی کرده باشیم مگر آنکه
با جهل ششم اینکه عمل کردن بعام پیش از فحص احتمال ضرر دارد و هر جا احتمال ضرر دارد باید ترک
آن کند عقلا هفتم اینکه عمل کردن بعام بعد از فحص واجب نیست اگر مشهور گفته اند و عمل کردن بعام
پیش از فحص مرجوح است چونکه خلاف مشهور است و عمل کردن براجح لازم است هشتم اینکه اطاعت خدا و رسول
واجب است و اطاعت حاصل نمیشود مگر اینکه بدانیم مراد خدا و رسول معلوم شود و مراد ایشان معلوم نمیشود بعمل
عام پیش از فحص نهم سیره علما است و دلیلهای خصم و جواب آنها ما نمی آوریم بجهت تطویل اینها در مطوله
ذکر شده است مطلب دهم در اینکه هرگاه تخصیص بعد از دو عام یا بیشتر واقع شود آیا مخصص همه آنها است یا آنکه
مخصص دیگران و مخصص آیا مخصص است از برای همه عامها خلاف است و در آن هفت قول است اول
اینکه آن مخصص عام اخیر است دویم اینکه آن مخصص همه عامها است سیم اینکه مشترک لفظی است دو این و چهارم
اینکه آن مخصص آخر است اگر جملها دو تمیز حکم عام اول بعد تمیز توقف باید کرد ششم قول بتفصیل علامه
در نهایه ذکر شد اینجا گفته نیست هفتم اینکه احتمال دارد که مخصص عام اخیر باشد احتمال دارد که مخصص

همه عامها باشد و اینقول قول بتوقف نیست زیرا که این قائل مخصص را موضوع میداند از برای تخصیص عام
آخر و از برای تخصیص همه عامها بوضع عام و موضوع له خاص و از این ظاهر شد که اینقول قول باشتراک
لفظی نیست چه در اشتراک لفظی دو وضع باشد و در اینجا نیست بعد تقدیر حق قول اول است زیرا که
حروف و افعال استثنا موضوعند در لغت از برای مطلق اخراج باینمعنی که واضع اول مرتبه مطلق
اخراج تصور کرد و بعد حروف و افعال استثنا را وضع کرد از برای هر یک از فردهای آن بطریقی
که وضع عام است و موضوع له خاص و دلیل آن تبادر و عدم صحت سلب و غیر آنست که اکثر ادات و وضع
باقی حرفها نیز مثل اینها است و فرق میان اینها با مشترک لفظی اینست که وضع در اینها یکیست با بقا
و در مشترک لفظی متعدد است اما فرق نیست میان اینها با مشترک لفظی در استعمال باینمعنی که همچنانکه
استعمال مشترک در دو معنی جایز نیست استعمال اینها در دو معنی نیز جایز نیست بجهت اینکه
استعمال توقیفی است و باید رخصت از واضع برسد و رخصت از واضع نرسیده که جایز است استعمال
اینها در دو معنی بنابراین جایز نیست استعمال اینها در دو معنی بلکه لازم است استعمال اینها در یک معنی
و اما باقی تخصصات مثل حال و تمییز و صفت و مثل اینها اگرچه نمیگوییم که وضع اینها مثل وضع اینها است
ولیکن میگوییم که استعمال اینها مثل استعمال اینها است بدلیل مذکور و بنابراین هر مخصصی که واقع شود
بعد از دو عام یا زیاده تر مخصص عام آخر است نه همه عامها و دلیل آن فهم عرف است و علاوه بر آن اتفاق است ظاهرا
بر اینکه این مخصص مخصص عام آخر است و لیکن خلاف در اینست که مخصص باقیها هست یا نیست و ثابت شد که جایز است
استعمال مخصص در دو معنی و اتفاق مذکور با این دلیل دلالت بر مذهب مختار میکند و ذکر دلیلها
باقی قولها و بحث و جواب آنها مناسب نیست و تفصیل آنها در قواعد ذکر شد مطلب یازدهم در اینکه هرگاه ضمیری
بعد از عام باز راجع شود ببعضی فردهای عام آیا باعث تخصیص میشود یا نه خلاف است و در آن سه قول است اول
اینکه آن مخصص میشود دویم اینکه نمیشود سیم اینکه باید توقف کرد و حق قول دویم است و دلیلش دو چیز است
اول اصالت دویم فهم عرف است مطلب دوازدهم در اینکه سبب خاص در سؤال باعث تخصیص عام در جواب این
سؤال میشود یا نه خلاف است بعضی اول را گفته اند و مشهور دویم را و حق قول مشهور است در جواب

مستقل چنانکه در محل نزاع آنها هر او دلیل حقیقتش چهار چیز است اول فهم عرف است دویم اجماع است
سیم سیره چهارم اینکه مقتضی عموم موجود است و مانع مفقود و بنابراین میکند مختار را
اجماع منقول و شهرت و ذکر دلیل خصم چون بسیار ضعیف بود متعرض نشد و جواب آن نشد و
مثال آن اگر راوی چیز عامی فعل خاص بجا بیاورد و یا فتوای خاصی بدهد بر آن مخصص آن عام
نمیشود مطلب سیزدهم در اینکه هرگاه حکم عامی در شرع وارد شود و بدلیل ثابت شود که بعضی افراد عام
آن حکم اند و در یک وقت معینی آیا این حکم عام تعلق میگیرد بآن بعض افراد بعد از ثبوت آن
حکم اول است و دلیل آن اطلاق دلیلست و اصل معارضه با اطلاق نمیکند با اینکه فهم عرف
با عمارت است مطلب چهاردهم عادت مردم مخصص عام شرعی نمیشود زیرا که دلیل شرعی چهار است اول
کتاب دویم سنت سیم اجماع چهارم عقل است و عادت مردم هیچیک از اینها نیست پس عام باقی است
بر عموم خود بجهت اصل و نبودن دلیل بر خلاف آن بلی اگر معلوم باشد که عادت در زمان نبی بوده و نبی
تقریر آن فرموده این عادت مخصص میشود و دلیل آن تقریر معصوم است و همچنین هرگاه متکلم
قصد مدح و ذم کند از لفظ عموم باعث تخصیص عموم نمیشود و دلیلش فهم عرف است مطلب پانزدهم در
جایز بودن تخصیص کتاب اشکالی نیست در جایز بودن تخصیص کتاب بکتاب با جماع و عقل
و متواتر لفظی و معنوی و خبر واحدی که قرینه علمی داشته باشد و در حجیت معلوم و اشکال
در اینست که آیا تخصیص کتاب بخبر واحد جایز است یا نه خلاف است و در آن پنج قول است
اول اینکه جایز است مطلقا و جمعی بر اینند دویم اینکه جایز نیست مطلقا و جماعتی بر اینند سیم
اینکه جایز است اگر عام کتاب مخصص شده باشد پیش از این بدلیل قطعی و اگر نه جایز نیست و جمعی
بر این رفته اند چهارم اینکه جایز است اگر عام کتاب تخصیص شده باشد بدلیل قطعی منفصل
و اگر نه جایز نیست و کسی بر این رفته پنجم قول بتوقف است و بعضی بر این رفته اند و حق قول اول
و دلیلش چهار چیز است اول اینکه ظن حاصل از خبر واحد حجت است بدلیل عقلی یا حجت است
بدلیل نقل اگر حجت باشد بدلیل عقل پس تخصیص کتاب میشود زیرا که عقل مخصص کتاب میشود بی اشکال



و اگر حجت بدلیل نقل باز مخصص میشود چه دلیل نقل یا اجماع یا کتاب و هر یک که باشد مخصص کتاب میشود
بجهت اینکه اجماع و کتاب مخصص کتاب میشوند بی اشکال اگر گویند که هیچیک از عقل و کتاب
و اجماع دلالت بر حجیت بودن ظن خبر واحد نمیکند در وقتیکه معارض با قرآن شود بلکه
عقل دلالت میکند بر جایز نبودن تخصیص کتاب بخبر واحد در اینصورت بجهت اینکه ظن حاصل
از کتاب اقوی است از ظن حاصل از خبر واحد زیرا که صدور کتاب قطعیست و صدور خبر واحد ظنی
و ترجیح مرجوح بر راجح قبیح است جواب گوییم این در وقتیست که کفایت کند عمل کردن بعموم کتاب
و اما اگر کفایت نکند چنانکه مفروض است عقل حکم میکند برجحان بودن خبر واحد مطلقا
حتی در وقتیکه معارض با عام کتاب کند یا اینکه ظن حاصل از خاص خبر اقوی است بجهت مراد از ظن
حاصل از عام کتاب زیرا معلوم بودن صدور قرآن دخلی بمراد ندارد و بعد از حجت بودن هر دو و اما
اجماع حق اینست که محقق است در آن و اما کتاب در آن اشکالست مگر اینکه ظاهر اینست که بعضی آیات
دلالت بر آن دارد چنانکه خواهد آمد انشاء الله تعالی دویم اینکه ما مکلف هستیم بدین نبی بالضروره و اگر عمل
بعامهای کتاب کنیم و آنرا تخصیص بخبر واحد ندهیم لازم می آید که از دین نبی بیرون رفته باشیم
و این باطل است بالبدیهه و ملازمه ظاهر است پس واجب است تخصیص دادن عام کتاب بخبر واحد سیم
علما است چهارم فهم عرف است باینمعنی که عام کتاب و خبر واحد هر دو دلیل شرعی میباشند
و شکی نیست که هر گاه دو دلیل شرعی با یکدیگر معارضه کنند یکی خاص باشد و دیگری عام اهل
عرف میفهمند که خاص مقدم است و اما دلیلهای نافی مطلقا پس بسیار است و اقوی دلیلهای ایشان چند چیز است
اول اینکه کتاب صدورش قطعیست و خبر واحد ظنی و ظنی معارضه با قطعی نمیکند و جواب این اینست که
هر دو دلیل شرعی میباشند و قطعی بودن صدور باعث این نمیشود که مراد قطعی باشد و این ظاهر است
و نیز مراد شارع از کتاب معلوم نیست که مراد از خبر واحد خاص اقوی است پس لازم است تخصیص کتاب بخبر واحد
اگر کسی بگوید که عام کتاب از جهت صدور اقوی است و از جهت مراد اضعف و خبر واحد خاص از جهت صدور
اضعف و از جهت مراد اقوی پس هر یک از دو وجه دارند و دو وجه عام کتاب معارضه میکند با دو وجه

خبر واحد خاص پس عام کتاب و خبر واحد هیچیک حجت نیستند در این وقت پس تخصیص کتاب بخبر واحد جایز نیست
جواب میگوئیم که مدلول احکام شرعیه مراد شارع است هر جا که اشاره بآن شد و مراد شارع از خبر واحد
اقوی است با اینکه اگر این را مسلم داریم میگوئیم که خاص خبر حجت و تخصیص عام کتاب نیز جایز است چنانکه
گذشت دوم اینکه خبر واحد خاص مخالف کتاب است و هر خبر مخالف کتاب باید آنرا طرح کرد بجهت
اخبار بسیاری که دلالت میکنند بر طرح خبری که مخالف کتاب باشد و جوابش اینست که خبر مخالف کتاب
که از این اخبار ظاهر میشود خبر مخالفیست که ما بدانیم آن خبر مخالف کتابست و ما نمیدانیم که خبر
خاص مخالف عام کتاب باشد اگر کسی گوید معلوم است که خبر واحد خاص مخالف عام کتابست
زیرا که اگر مخالف آن نبود آنرا تخصیص نمیداد میگوئیم که مدار مخالفت مخالفت با مراد است
نه مخالفت با لفظی که از شارع صادر شده باشد و معلوم نیست که خبر واحد مخالف مراد شارع باشد با اینکه
این اخبار دلالت بر وجوب طرح خبر واحد میکنند و شکی نیست که این وجوب حکمیست
مخالف نص عامهای کتاب پس اگر این اخبار حجت باشند باید حجت نباشند و این باطل است بالضروره علاوه بر آن
این اخبار معارضند با اخبار بسیاری که بعضی دلالت بر تخییر میانه دو خبر متعارض میکنند و بعضی
دلالت بر وجوب عمل بخبر متعارضی میکنند که مشهورتر باشد و هر یک از این خبرها اقوی از آن خبرها
میباشند و لا اقل مساوی هستند پس عمل باین اخبار نمیتوان کرد علاوه بر آن کتاب دلالت بر حجت
بودن خبر واحد میکند و هرگاه تخصیص کتاب بخبر واحد جایز نباشد باید کتاب حجت نباشد و این باطل است
و ملازمه ظاهر است با اینکه این اخبار معارضند با مذهب دلیلها اعتبار نمیکنند سیم اینکه اگر تخصیص
بخبر واحد جایز باشد لازم آید که نسخ کتاب بخبر واحد نیز جایز باشد بجهت اینکه تخصیص مثل نسخ است
مگر اینکه تخصیص در افراد است و نسخ در زمانها اینست که این دلیل قیاس است و قیاس حجت نیست
نه در شرع و نه در عرف و بر فرض تسلیم میگوئیم که دلیل آمد بر جواز تخصیص و بر عدم جواز نسخ
پس باید عمل بدلیل کرد و چون باقی دلیلها ملغی و همه دلیلها باقی بسیار ضعیف بود داخل
بهمین نمود. مطلب سیزدهم در جایز بودن تخصیص منطوقات بمفهوم اشکالی و نزاعی نیست در جایز بودن

تخصیص منطوقات بمفهوم موافق و نزاع در اینست که آیا تخصیص منطوق بمفهوم مخالف جایز است یا نه
مشهور میانه ایشان اینکه مفهوم مخالف را تخصیص میدهند اول و دوم غیر مشهور است و حجت اول و دلیلش
چهار چیز است اول فهم عرفست دوم حکم عقل سیم اجماعست و مخالف نادری ضرر ندارد
چهارم اینکه هرگاه تخصیص منطوق بمفهوم مخالف جایز نباشد باید تخصیص آن بمفهوم موافق نیز
جایز نباشد و این باطلست باتفاق و بیان ملازمه اینست که مختار اینست که دلالت لفظ بر
مفهوم موافق التزامیست چنانکه دلالت لفظ بر مفهوم مخالف التزامیست پس هرگاه دلالت
التزامی باعث تخصیص منطوق شود باید باعث تخصیص شود در همه جا و اگر نشود باید نشود
در هیچ جا و سخنهای بسیار دیگر در اینجاست و ذکرش مناسب نیست و تفصیل آنها در قواعد بیان شده
مطلب چهاردهم در بیان تخصیص عام بخاص است و در آن دو مقام است مقام اول در بیان محل نزاع است
نزاعی نیست در عموم و خصوص من وجه زیرا که حکم آن دو متباین است که با یکدیگر معارضه
کنند پس باید رجوع بمرجحات شود اگر باشد و اگر نه باید تخییر کرد بنا بر مختار و توقف
کرد بنا بر غیر مختار و نزاع در عموم و خصوص مطلق است که با یکدیگر معارضه کنند و مراد
مگر اینکه یکی عام باشد و دیگری خاص مقام دویم اینکه عام و خاصی که محل نزاعست با یکدیگر
معارضه کنند و معلوم باشد که هر دو در یک زمان وارد شده اند آیا واجبست در اینصورت
حمل عام بر خاص شود یا نه حق اولست و دلیلش سه چیز است اول فهم عرفست دوم اجماع است سیم
و اما اگر عام و خاص با یکدیگر معارضه کنند و معلوم نشده باشد که عام پیش از خاص وارد
شده است آیا واجبست که در اینصورت نیز حمل عام بر خاص کرد یا نه حق اینست که این مسئله
سه صورت دارد اول اینکه معلوم باشد که خاص پیش از حضور عمل وارد شده دویم اینکه معلوم
باشد که خاص بعد از حضور عمل بعام وارد شده سیم اینکه معلوم نباشد که خاص پیش از حضور
عمل وارد شده یا نه اگر اول باشد واجبست حمل کردن عام را بر خاص و دلیلش فهم عرفست
اگر کسی گوید که خاص بیان عام است و تأخیر بیان از وقت خطاب جایز نیست پس باید حمل بر خاص نشود

در اینصورت میگوئیم که تأخیر بیان از وقت خطاب جایز است باجماع و اگر دویم باشد یعنی معلوم باشد
که خاص بعد از حضور وقت عمل وارد شده حمل عام بر خاص نمیشود زیرا که این خاص ناسخ عام است
در اینجا نه مخصص عام و اگر نه تأخیر بیان از وقت حاجت لازم آید و این باطلست باتفاق اگر
کسی گوید که چنین باشد لازم می آید که جایز نباشد تخصیص کتاب و حدیث نبوی باخبار ائمه
معصومین مطلقا اگرچه اخبار ائمه متواتر باشند زیرا که خبر امام همیشه بعد از عمل بخبر نبی و کتاب
وارد شده پس نمیشود که تخصیص آنها شود و اگر نه لازم می آید تأخیر بیان از وقت حاجت پس باید خبر
خاص امامها ناسخ عام کتاب و خبر نبوی باشد و این نیز باطلست زیرا که نسخ بعد از وفات
نبی جایز نباشد باتفاق بنا بر این خبر امامها تخصیص کتاب و خبر نبوی میکند نه ناسخ
و بطلان این بدیهیست جواب گوئیم که این در وقتی لازمست که امامها حکم تازه آورده باشند
که رسول نیاورده باشد و شکی نیست که ایشان بیان احکامی که رسول میکرد بدون اینکه چیزی
زیاد یا کم کنند میکردند پس خبرهای امامها فی الحقیقه خبرهای نبی میباشند بنا بر این هرگاه یکی
از امامها حکم خاصی بفرمایند بعد از آنکه عمل بعام نبی شده باشد ما میدانیم که نبی
این حکم خاص را بعد از عمل بعام فرموده پس باید ناسخ آن باشد باین معنی که امام علیه السلام بیان
نسخ نبی را کرده نه اینکه نسخ تازه کرده و اتفاق مذکور دلالت میکند بر نبودن نسخ تازه
بعد از زمان نبی بلکه معنی نسخ همین است و اما قسم سیم یعنی هرگاه معلوم نشد که خاص پیش از
حضور عمل وارد شده یا بعد از آن حق اینست که عام حمل بر خاص میشود و دلیلش فهم عرف
و غلبه است و همچنین است هرگاه معلوم باشد که خاص پیش از عام وارد شده و عام بعد از آن و لیکن
عمل بخاص نشده باشد و مثل اینست هرگاه معلوم نباشد که عام پیش از خاص وارد شده
یا خاص پیش از آن و دلیل هر دو فهم عرف و غلبه است و تأیید میکند مختار را شهرت علما [illegible]
در یکصورت و آن اینست که هرگاه خاص پیش از عام وارد شده باشد و عمل بآن نیز نشده باشد
و عام بعد از عمل بخاص وارد شده آیا در اینصورت حمل عام بر خاص میشود یا نه حق دویم

بجهت اینکه دلیلی نیست بر حمل کردن این عام بر این خاص بلکه حق اینست که عام دلیلیست علیحده
و خاص دلیلیست علیحده و هر یک حکم خود دارند و دلیلش اصل و فهم عرفست و بعضی گفته اند
که اگر خاص پیش از عام وارد شده باشد حمل عام بر خاص نمیشود مطلقا و دلیلش دو چیز است
اول روایت ابن عباس است کنا ناخذ بالاحدث فالاحدث وجه دلالت اینستکه این خبر دلالت میکند
بر اینکه هر حکمی که تازه باشد باید عمل بآن کرد باجماع و شکی نیست که عام بعد از خاص تازه است
پس باید عمل بآن کرد نه بخاص و جوابش اینست که لفظ کنا در این حدیث دلالت بر اجماع نمیکند
و این ظاهر است علاوه بر آن این اجماع اجماع منقولست و اتفاقیه نیست در این مسئله با اینکه اجماع
منقول معارضست با شهرت در بعضی صور چنانکه اشاره بآن شد علاوه بر آن معارضه با دلیلهای
مختار میکند دویم اینکه اگر کسی بگوید اقتل زیدا المشرک و بعد از آن بگوید لا تقتل المشرکین گویا
گفته است لا تقتل زیدا و عمرا و بکرا و خالدا و همچنین تا آخر فردها و معلومست که این عام ناسخ
اقتل زیدا میباشد پس در اینصورت حمل عام بر خاص نمیشود و جوابش اینستکه این خلاف اجماع و اتفاق است
زیرا که کسی نگفته که دلالت عام مثل دلالت خاص است بلکه همه علما گفته اند که قوه دلالت خاص بیشتر است
از دلالت عام با اینکه این قیاس مع الفارق و قیاس در لغت حجت نیست سیم اینکه تخصیص بیان است از برای
عام و بیان مقدم بر آن نمیشود و جوابش اینستکه ذات خاص مقدمست بر عام و لیکن متصف شدن
خاص ببیان بعد از وارد شدن عام است یعنی در متصف شدن خاص به بیان چهارم اینکه خاص مذکور
احتمال دارد که بیان باشد و احتمال دارد که نسخ باشد و چیزی که این دو احتمال دارد مجمل است و مجمل بیان واقع
نمیشود و جوابش اینست که خاص مذکور مجمل نیست بلکه مبین است و احتمال نسخ ندارد بدلیلی که اشاره
بآن شد بلی احتمال مرجوحی دارد که نسخ باشد و آن ضرر ندارد و در مسئله لغوی دو بحث معکوس
نیز اجماعیست که شیخ و جمعی دیگر نقل کرده و جوابش اینستکه این اجماع منقول غیر لغویست و این
در لغت حجت نیست با اینکه معارض است با شهرت علما علاوه بر آن معارضه با دلیلها اعتبار نمیکند و دو بحث
ظاهر است و سخنهای بسیار دیگر در اینجاست و ذکرش مناسب نیست مطلب پانزدهم در بیان حمل مطلق بر مقید است

و در آن هفت مقام است **مقام اول** در شناختن مطلق و مقید است و علما از برای هر یک از اینها
تعریفها کرده اند و حق اینست که مطلق آنست که دلالت بر ماهیت من حیث هی هی کند
مثل الرجل یا دلالت کند بر یک فردی که صدق کند بر هر یک از فردهای جنس خود مثل اکرم
رجلا و مقید آنست که نه دلالت بر ماهیت کند و نه بر فرد منتشر و اگر دلالت بر فرد مذکور کند
مثل اعتق رقبة مؤمنة فردهائیکه این فرد بر اینها صدق کند کمتر باشد از فردهائی که مطلق
صدق بر اینها میکند و نسبت میانه مطلق و عام تباین کلیست و همچنین نسبت میانه مطلق و مقید
و چون امر در تعریف سهلست متعرض تعریفهای قوم و جرح و جواب اینها نشدیم **مقام دوم** در بیان
صورتهائی که واجبست حمل مطلق بر مقید واجبست حمل کردن مطلق بر مقید در صورتهائی
که واجب بود حمل عام بر خاص بلکه مطلق و مقید مثل عام و خاص میباشند و بعکس در همه حکمها
مگر اینکه عادت علما چنین جاری شده که بعضی حکمهائی که شریکند این دو با یکدیگر در مبحث تعارض
عام و خاص ذکر کرده اند مثل صورتهای عام و خاص از جهت معلوم بودن تاریخ و مجهول بودن آن
و بعضی حکمها که باز شریکند اینها با یکدیگر در مبحث تعارض مطلق و مقید ذکر کرده اند مثل
صورتهای مطلق و مقید از جهت یکی بودن سبب و حکم و دو بودن اینها و مانند آنها و ما نیز اقتدا بعلما
کردیم پس میگوئیم که مطلق و مقید چند صورت دارند اول اینکه هرگاه مطلق و مقیدی وارد شود
و حکم هر یک مختلف باشد با یکدیگر مثل اطعم فقیرا و اهن فقیرا فاسقا باید حمل نکرد مطلق
بر مقید بلکه لازمست عمل کردن بمطلق علیحده و بمقید علیحده خواه هر دو مثبت باشند و خواه
هر دو منفی و خواه مختلف و خواه هر دو حکم وضعی باشند و خواه هر دو حکم تکلیفی و خواه مختلف و خواه سبب هر دو
یکی باشد و خواه دو چیز و دلیل مختار سه چیز است اول اتفاق علمای امامیه است دوم اجماع
سیم فهم عرفست و تایید مختار میکند اتفاقهای منقول و بعضی گفته اند که اکثر شافعیه گفته اند
که لازمست حمل کردن مطلق را بر مقید در صورت مذکوره اگر سبب یکی باشد دلیل اینها و این
باطلست بدلیلهائیکه گذشت دوم اینکه هرگاه حکم در هر یک از مطلق و مقید مثبت باشد

و معلوم شود که سبب حکم در هر یک از اینها یکیست باینمعنی که بدانیم که یکی از اینها مراد است
و هر دو با هم مراد نیستند واجبست حمل کردن مطلق را بر مقید خواه هر دو حکم تکلیفی باشند و خواه
وضعی و خواه مختلف و دلیل آن هشت چیز است اول و دوم و سیم و چهارم اصل و اجماع و سیره و عرف
پنجم و ششم و هفتم اتفاق منقول و اجماع منقول و شهرتست اگر کسی گوید که اتفاق و اجماع منقول
و شهرت حجت نیست در اینمسئله لغوی میگوئیم که فرض مسئله در وقتیست که مطلق و مقید با یکدیگر
معارضه کنند و شکی نیست که هرگاه دو چیز با هم معارضه کنند هر یک از امور مذکوره مرجح میشود
باتفاق بلکه عقل هر عاقلی حکم بر این میکند و اهل عرف نیز بر اینند قطعا هشتم اینکه مطلق و مقید
با یکدیگر معارضند پس علاجی باید کرد و علاج یا طرح کردن هر دو است یا عمل کردن بهر دو
یا حمل مطلق بر مقید است یا حمل امر بمطلق بر حقیقت یعنی وجوب و حمل امر بمقید بر مجاز
یعنی استحباب یا بالعکس یا حمل امر در هر دو بر وجوب تخییری و اول باطلست باتفاق و دوم باطلست
بجهت اینکه مکلف میداند که هر دو مراد نیستند پس اگر بهر دو عمل نماید مخالف علم خود کرده و این
باطلست و چهارم و پنجم نیز باطلند و اگر نه ترجیح بلا مرجح لازم آید بلکه خلاف فرض لازم آید
زیرا که مفروض اینست که حکم در مطلق و مقید یکی باشند نه مختلف و ششم نیز باطلست و اگر نه لازم
آید که تاویل در هر دو دلیل شود بدون دلیل و همچنین باقی تاویلهائیکه تصور شود باطلست مگر تاویل
سیم و چنین ظاهر است سیم اینکه هرگاه حکم و سبب هر دو در مطلق و مقید یکی باشند و لیکن معلوم
نباشد که یکی از اینها مراد است یا هر دو حمل مطلق بر مقید نیز واجبست و دلیلش فهم عرفست
چهارم اگر مطلق و مقیدی وارد شوند و هر دو منفی باشند و سبب در هر دو یکی باشد مثل
ان ظاهرت لا تعتق مکاتبا و ان ظاهرت لا تعتق مکاتبا کافرا واجبست عمل کردن بمطلق و مقید هر یک علیحده
خواه حکم در هر دو تکلیفی باشد و خواه وضعی و خواه مختلف باشد و واجب نیست بلکه لازمست عمل کردن
بهر یک علیحده حتی اولست و دلیلش فهم عرفست اگر کسی گوید که اجماع نقل شده است بر عمل کردن
بهر یک از اینها علیحده پس حمل کردن مطلق را بر مقید مخالف اجماع منقولست و این باطلست

زیرا که اجماع منقول مرجح است میگوئیم که اگر مراد اینست که اجماع منقول مرجح اصل مسئله
ممنوعست زیرا که اجماع منقول اصولیین در مسئله لغوی حجت نیست چنانکه در مطلب نهم
باب اول گذشت و اگر مراد اینست که اجماع منقول مرجح است در دو چیزی که با هم معارضه کنند
مسلمست و لیکن در اینجا مطلق و مقید با یکدیگر معارضه ندارند باعتراف خصم بلکه بنا
بر مذهب مختار با هم معارضه دارند و لیکن اجماع منقول معارض است با فهم عرف و فهم عرف راجح است
و اگر گوئی که اصل عدم تقیید است گوئیم که اصل معارضه با فهم عرف نمیکند و سخنهای بسیار در اینجا
هست و ذکرش مناسب نیست پنجم اینکه هرگاه مطلق و مقیدی وارد شوند و سبب هر دو
یکی باشد و حکم یکی مثبت باشد و دیگری منفی مثل ان افطرت لا تصم شهرین و ان افطرت صم شهرین
متتابعین واجبست حمل کردن مطلق را بر مقید خواه حکم در هر دو تکلیفی باشد و خواه وضعی
و خواه مختلف و دلیلش فهم عرفست ششم هرگاه مطلق و مقیدی وارد شوند و سبب مطلق
چیزی باشد و مقید چیزی دیگر واجبست عمل کردن بهر یک علیحده خواه حکم در هر دو وضعی باشد
و خواه تکلیفی و خواه هر دو مثبت باشند و خواه منفی و دلیل آن فهم عرفست و هر جائیکه حمل
مطلق بر مقید میشود مقید بیان مطلق میشود نه نسخ آن و دلیلش فهم عرفست و عام و خاص مثل
مطلق و مقید میباشند در همه قسمها که ذکر شد چنانکه مطلق و مقید مثل عام و خاص میباشند
در همه قسمها که در عام و خاص ذکر شد زیرا که مطلق بعام بر میگردد و مقید بخاص و وجهش
ظاهر است و سخنهای بسیار در اینجا هست و ذکرش مناسب نیست **مقام سیم** در اینکه هرگاه مطلق و مقیدی
وارد شوند و لیکن مقید فرد نادر مطلق باشد و سبب و حکم در هر دو یکی باشد مثل اسقنی
بالماء و اسقنی بالماء الکبریت واجبست حمل کردن مطلق را بر مقید بجهت اطلاق کلمات قوم
در لزوم حمل مطلق بر مقید یا واجب نیست بجهت اینکه منصرف نمیشود کلمات ایشان در جائیکه
مقید فرد نادر مطلق باشد این هر دو احتمال دارد و لیکن اقوی دوم است زیرا که حمل کردن
امر در مقید باستحباب اولیست از حمل کردن مطلق بر فرد نادر بلی هرگاه حکم مطلق و مقید

حکم تکلیفی باشد باید ملاحظه شود که کدام تاویل اولیست از آنجا کند و تفصیل آن در اینجا نمیگنجد
مقام چهارم در اینکه هرگاه دو اجماع منقول با یکدیگر معارضه کنند و یکی مطلق باشد و دیگری مقید واجبست
حمل کردن اجماع منقول مطلق را بر مقید یا نه حق اولست بنا بر قول کسیکه اجماع منقول را حجت میداند
بدلیل نقلی مثل آیه نبأ و مانند آن زیرا که در اینصورت دو اجماع منقول مثل دو خبر صحیح میباشند
که یکی مطلق باشد و دیگری مقید چنانکه ظاهر است و حق دوم است اگر اجماع منقول حجت نباشد چنانکه در احکام
مثل فتوی فقیه آری اما آنکسانیکه اجماع منقول را حجت میدانند از بابت حجت بودن مطلق ظن آن اجماع
منقولی که ظن از آن حاصل شود حجت است خواه مطلق باشد و خواه مقید و لیکن مختار دوم است زیرا که اجماع
منقول حجت نیست مطلقا چنانکه در ... گذشت **مقام پنجم** بعضی گفته اند که مشهور گفته اند که مفهوم وصف
حجت نیست و همین مشهور گفته اند که حمل مطلق بر مقید لازمست و سبب حمل کردن مطلق بر مقید نیست
مگر حجت بودن مفهوم وصف پس این دو کلام ایشان با هم منافات دارد و حق اینست که منافاتی میانه
این دو کلام مشهور نیست زیرا که حمل مطلق بر مقید از بابت مفهوم نیست بلکه از بابت منطوق است باینمعنی که
وقتیکه مطلق با مقید جمع شود اهل عرف از نفس اجتماع اینها و منطوق میفهمند مقید شدن
مطلق را بمقید نه از بابت مفهوم وصف و شاهد بر آن اینست که هرگاه مقید علم باشد نه وصف مثل
اکرم رجلا و اکرم زیدا اهل عرف میفهمند مقید شدن مطلق را بمقید زیرا که اگر از باب مفهوم وصف باشد
باید نفهمند مقید شدن مطلق را بمقید در اینمثال چه مفهوم لقب حجت نیست باتفاق **مقام ششم**
شرطست در دلالت کردن مطلق بر عموم در جائیکه دلالت بر عموم میکند دو چیز اول اینکه مطلق در محل
حکم دیگر واقع نشده باشد و اگر شده باشد دلالت بر عموم نمیکند مثل قول خدا تعالی و کلوا مما
امسکن علیکم یعنی بخورید از آنچه صید کرده سگ شکاری نمیکند حلالست همه عضوهای آن حتی آن عضوی
که جای دندان و دهن و آب دهن سگ شکاریست بجهت اطلاق امر بکلوا زیرا که مراد شارع از
لفظ کلوا حلال بودن همه عضوهای صید نیست بلکه شارع در صدد بیان اینست که یکی از
تزکیه گوسفند و حتی کردن سگ شکاریست و این حکم غیر حکم اولست و محل حکم اینمطلق

دو جهت نه اول دو دليل اند فهم عرف و اصل اطلاق معارض با فهم عرف نميكنند و اين شرط اجماعى
بلكه اتفاقيست ظاهرا شرط دويم اينست كه همه فردها مطلق مساوى باشند باينمعنى كه چنين نباشد
كه بعضى فردهاى آن مشهور باشد و بعضى غير مشهور زيرا كه هرگاه بعضى مشهور باشد و بعضى غير مشهور
مطلق شامل فردهاى غير مشهور نيست دو دليل اند يكى فهم عرف و اصل اطلاق معارض با فهم عرف نميشود
و اين شرط نيز اتفاقيست ظاهرا و بعضى گفته اند كه سيد مرتضى عليه الرحمه مخالف زيرا كه گويد
جائز است شستن جز بخس در آب مضاف بجهة اطلاق امر بغسل و حق اينست كه مراد سيد مرتضى
در اين مسئله هيچ دلالتى بر آن ندارد زيرا كه حاصل عبارتش در اين مسئله بفارسى اينست كه
كسى نگويد كه اطلاق امر بشستن منصرف ميشود بچيزى كه شستن بخس بان جز در ميان مردم متعارف
و آن آب مطلق است نه غير آب مطلق زيرا كه اگر امر بشستن منصرف بفرد شايع شود بايد كه هرگز
بغير آب كبريت و نفت و مثل اينها شسته نشود چه اينها فرد شايع شستن نيستند و چونكه شستن
بخس با آب كبريت و مثل آن جائز است و حال اينكه فرد نادر است از اينجا معلوم ميشود كه مراد شايع
از امر بشستن فرد شايع نيست بلكه مطلق شستن است بود حاصل كلام او در اين مسئله و نظر
كه اين عبارت در بيان مسئله اينست كه هرگاه معلوم شود كه شايع مقدم بر فرد نادر در مطلق اراده
كرده اين دليل ميشود بر اينكه مراد نفس مطلق است و اراده فرد شايع بخصوص نشده بلكه اراده
ماهيت شده است و ماهيت صدق بر فرد شايع و نادر هر دو ميكند و در اين مسئله دخلى بمسئله منصرف
مطلق بفرد شايع ندارد چنانچه ظاهر است پس اين شرط نيز اجماعى بلكه اتفاقيست ظاهرا مثل
شرط اول اگر كسى گويد كه هرگاه لازم باشد منصرف شدن مطلق بفرد شايع لازم مى آيد كه شامل
فرد كامل نيز نباشد زيرا كه فرد كامل فرد نادر است پس نماز حضرت رسول صلى الله عليه و آله بايد صحيح نباشد
زيرا كه از افراد نادر نماز است ميگوييم كه معلوم است كه مناط در نماز قرب الهيست و شكى نيست كه
نمازى كه قرب الهى در آن بيشتر است صحيح و مقبول است و مطلق كه مناط در آن معلوم باشد شامل
فرد نادر نيز هست با اينكه مراد از فرد نادر در مطلوبيت هر چه نادر در مطلوب نيست مطلق شامل

آن نيست چه فرد نادر با وجه غير آن و چون فرد نادر در فرد نادر در مطلوبيت مطلق منصرف بان نميشود پس معلوم
كه مطلق منصرف بفرد نادر نميشود مگر بدليل و دليل آن چند چيز است اول اجماعست بر دخول
فرد نادر دويم اجماع اهل لغت بر دخول امثال فرد نادر سيم اينكه علتى از براى حكم مطلق ذكر شود كه شامل
فرد شايع و نادر هر دو باشد چهارم منقح بودن مناط آنچه ذكر كردن قيد احترازيست از براى
مطلق پنجم ذكر كردن خاصه است از براى انواع و امثال اينها كه ذكر آنها مناسب اينجا نيست مقام هفتم
در اينكه استعمال مطلق در فرد شايع حقيقتست يا مجاز خلافست و در آن شش قولست چنانكه بعضى
گفته اند اول اينكه مطلق مشترك لفظيست در عرف عام در فرد شايع و طبيعت لابشرط و شهرت
قرينه است براى اراده فرد شايع دويم اينكه مطلق حقيقتست در لغت در طبيعت و نقل شده
از آن معنى در عرف عام بفرد شايع سيم اينكه مجاز مشهور است در فرد شايع و شهرت قرينه اين مجاز است
چهارم اينكه مطلق باقيست بر معنى لغوى و شهرت عرفيه قرينه فرد است باينمعنى كه مطلق استعمال شده
در طبيعت و شهرت قرينه فرد شايعست پنجم اينكه معنى مطلق در عرف همان معنى لغوى آنست
و شهرت قرينه بر چيزى نيست و حمل كردن بفرد شايع از باب اينست كه يقين براده حاصل
ميكند باين ششم اينكه دلالت مطلق بر فرد شايع از باب دلالت التزاميه لفظيست و حق
اينست كه هيچيك از اين قولها بر سبيل اطلاق صحيح نيست بلكه اگر شهرت فرد شايع بمرتبه باشد
كه در عرف هيچ باعث انصراف مطلق بفرد شايع نشود بايد مطلق حمل بر معنى لغوى شود كه
طبيعت باشد بجهة اصل و فهم عرف و اگر شهرت بمرتبه باشد كه باعث اجمال مطلق شود ولكن بمرتبه
كه قرينه چيزى شود بايد رجوع باصل شود در فرد نادر و اصل مختلف ميشود زيرا كه اگر فرد نادر
و شايع هر دو موجود باشند در وقت خطاب و حضور عمل اصل اشتغالست بايد فرد شايع را
بجا آورد و اگر فرد نادر و شايع هر دو در وقت خطاب موجود باشند لكن در وقت حضور عمل فرد نادر
موجود باشد و شايع موجود نباشد باز اصل اشتغالست بايد فرد نادر را بجا آورد
و اگر فرد نادر در وقت خطاب و حضور عمل موجود باشد و فرد شايع موجود نباشد در وقت خطاب

و نه در وقت حضور عمل اصل برائتست و وجهش ظاهر است و اگر شهرت بمرتبه باشد كه مجاز معنى حقيقى در ذهن
در آيد و ليكن دلالت كند بر اينكه مراد فرد شايعست نه غير مطلق مجاز مشهور است در فرد شايع و شهرت
قرينه مجاز است يا اينكه استعمال شده در طبيعت موجود در ضمن فرد شايع و شهرت قرينه مفهمه است و اگر
شهرت بمرتبه باشد كه معنى حقيقى متروك شده باشد مطلق منقولست اگر چه احتمال داده كه مشترك لفظى
نيز باشد مگر اينكه نقل اولى از اشتراك است بلى شهرت در بسيارى از مطلقها قرينه مفهمه است باينمعنى كه
مطلق استعمال شده در همان معنى حقيقى لغوى كه طبيعت باشد و شهرت قرينه است بر اينكه مراد فرد شايعست
مثل قوله و جاء من اقصى المدينة رجل يسعى يعنى بود مرد و حق با غير او و الحق است و تحقيق اين مطلب انشاء الله در مجاز
و ذكر خواهيم نمود مناسب تذنيب معلوم شد در مقام ششم همين مطلب اينكه علما اتفاق كرده اند ظاهرا
بر حمل كردن مطلق بر فرد شايع و بعضى توهم كرده اند كه اتفاق علما در اين مسئله منافات دارد با اختلاف
ايشان در مسئله معارض كردن لغت با عرف زيرا كه مسئله حمل مطلق بر فرد شايع يكى از فردهاى مسئله
معارض كردن عرفست با لغت پس در يك مسئله ايشان دو قول ايشان با يكديگر منافات دارد و اين توهم
باطلست زيرا كه چنانكه اتفاق نقل نموده اند در اين مسئله يعنى مسئله حمل كردن مطلق بر فرد شايع نيز
اتفاق نقل شده در مقدم بودن عرف بر لغت در آن مسئله پس منافاتى نيست اگر گويند كه قول بتوقف در آن
مسئله موجود است و در اين مسئله جوابش اينست كه قول بتوقف در اين مسئله نيز موجود است و آن قول
پنجم بود كه در مقام هفتم گذشت حاصل اينكه هر كسى قائل است بمقدم بودن عرف بر لغت در آن مسئله
قائلست بمنصرف شدن مطلق بفرد شايع ظاهرا با اينكه اين اعتراض وارد است بر قول كسيكه قائل
بنقل مطلق است بفرد شايع در عرف و در مسئله شش قول بود چنانكه در مقام هفتم گذشت
پس در اين مسئله نيز اتفاق نيست بلى اتفاق است ظاهرا بر منصرف شدن مطلق بفرد شايع و ليكن سبب
آن شش چيز ميشود چنانكه گذشت و يك سبب آن نقلست چنانكه معلوم شد با اينكه نقل عرفى
بر دو قسم است يكى اينكه نقل حاصل شود بسبب مشهور بودن فرد شايع خواه مطلق در آن استعمال شده
باشد و ديگرى اينكه نقل حاصل شود بسبب بسيار استعمال شدن لفظ در معنى مجازى خواه فرد

شايع باشد خواه نه و ليست ميان اين دو عموم من وجه است و ظاهر اينست كه بحث قوم در اين مسئله
در اول است و در اين مسئله در دويم با اينكه ظاهر ذكر علما اتفاق كنند چون قاعده كلى در بحث
انقلاب اتفاق بر حمل كنند بجهة دليل و اين دو مسئله از آن قبيل است مقام نهم در بيان مجمل
و مبين است و در آن يازده مطلب است مطلب اول در شناختن مجمل و تعريف آنست مجمل در لغت
بمعنى جمع كرده شده است و در اصطلاح اهل اصول آنست كه در احتمال مساوى باز دارد در آن يا بيشتر
و مبين چيزيست ظاهر است در لغت و خلاف مجمل در اصطلاح هر يك از اينها يا مفرد ميباشد يا مركب و مفرد
يا قول معصوم يا فعل او يا ترك او يا تقرير او و مثال مبين در قول واضح است و امثله مجمل كه در
تعلق ذكر خواهد شد و قسمهاى ديگر بسيار دارد اول اينكه مشترك لفظى مجرد از قرينه ذكر شود بنا بر مختار
دويم اينكه لفظ مشترك معنوى ذكر شود و مراد يكفرد معين باشد و تعيين مراد آن نباشد و مثل اين هر گاه
مطلق و عامى ذكر شود و مراد متكلم بعضى فردهاى آنها باشد كه معلوم نزد مخاطب نباشد و بعد
متكلم مقيد و خاص را ذكر كند بر معلوم شد كه مراد چيست و از اينجا ظاهر شد سبب اينكه مقيد
و خاص بيان مطلق و عام ميشد چه بنا موقوف بر اجمالست و اجمال در عام و مطلق بهم رسيد و تأخير
بيان كه خاص و مقيد باشد از وقت خطاب جائز است بنا بر مختار اگر كسى گويد كه عام و خاص از
لفظهاى مبين است كه ظاهر دارند و اين منافات دارد با مجمل بودن آنها جواب گوييم كه مراد علما از
اينكه عام و مطلق ظاهر دارند ظاهر بودن آنهاست در نظر اول و منافات ندارد كه لفظى در
حالتى ظاهر و مبين باشد و در حالت ديگر مجمل باشد و مبين نباشد چه در تناقض
اتحاد جهت شرط است بلى اجمال در اصطلاح بيشتر اوقات اطلاق بر مجملى ميشود كه در نظر اول هم
مجمل باشد بلكه ظاهر اينست كه مجمل در اصطلاح همين باشد چنانكه از تعريفش ظاهر شد سيم اينكه
متعدد باشد و قرينه بر تعيين هيچيك از آنها نباشد و مثل اينست هر گاه لفظى نقل شده باشد
از يكمعنى و منقول اليه معين نباشد بجهة اينكه متعدد باشد و دليلى بر تعيين بودن هيچيك
چهارم اجمال بسبب اعلال است مثل لفظ مختار و مختار و مانند اينها پنجم مبهمات بنا بر مختار

که وضع اینها عام و موضوع لها اینها خاص است هر گاه یکی از خصوصیات اراده شود و قرینه نباشد از آن و مثال
مجمل در قول [illegible] مثال اختصاص شد و اما مبین در فعل ظاهر است و اما مجمل در فعل
فعل معصوم است که وجه ظاهر نباشد از جهت حکم تکلیفی نه وضعی و نه تخییری و اما مبین در تقریر معصوم
ظاهر است و اما مجمل آن است که معصوم تقریر کند و معلوم نباشد که مانع از اظهار داشته است یا نه
و اما مبین در ترک معصوم نیز ظاهر است و اما مجمل آن است که وجه ترک معلوم نباشد از جهت حکم تکلیفی
و نه وضعی و نه تخییری و اما مبین در مرکب ظاهر است و اما مجمل آن است که [illegible]
[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

و اما اگر فارغ از فعل شده باشد بعد تغیر ما ثخین کنید که من کردم بیانش بفعل اختصاص
نیست با اینکه بیان نکرده از برای کثرت عوام تحول بیان مشکل است ملکه بعض ادعا نمیتوانند
بخلاف فعل زیرا که بیانش با آن حاصل میشود از برای عوام در نهایت آسانی با اینکه بیان فعلی
واقع شده است از معصوم و وقوع آن دلیل جواز آنست مطلب ششم در جایز بودن تاخیر بیانست
از وقت خطاب تا وقت حاجت یا هر دو حق اینست که هر جائیکه خطاب بمجمل جایز بود تاخیر بیان در آن
نیز جایز بود پس تاخیر بیانش از وقت خطاب جایز است بان دلیل که در مطلب دویم همین باب گذشت
و جایز نیست در آنجائی که خطاب بان جایز نبود پس جایز است تاخیر بیانش از وقت خطاب و جا هر دو در کار
تاخیر بیان با اخبار متکلم باید بدلیلی که در مطلب سیم همین باب گذشت و اما اگر متکلم بیان نکرده
باشد و وقت حاجت مخاطب رسیده باشد تاخیر بیانش جایز است بدلیلی که در مطلب چهارم همین
باب گذشت و همچنین حکم باقی قسمها اینکه تصور میشود و اینجا حکم باقی قسمهای تکلیف بمجمل
و دلیلش همان دلیل باقی قسمها مجملات خاصه که ظاهر میشود از تامل کردن در دلیل آنها و
تفصیل آنها مناسب نیست در اینجا و بعضی گفته‌اند که خطاب بمجمل جایز است اگرچه مکلف بداند که
شارع حکیم بیانش را نکرده باشد در وقت خطاب نه در وقت حاجت و در واقع هم بیان نشده باشد و مانعی
از بیانش نباشد و دلیلش بعضی اخبار است مثل روایتی که محمد بن یعقوب روایت کرده از وشا او روایت کرده
از حضرت امام رضا علیه السلام که گفت بحضرت که قرایت سوم مراد از اهل ذکر در قول خدای تعالی
فاسئلوا اهل الذکر کیستند حضرت فرمود که ما اهل ذکریم و مائیم سؤال کرده شدگان گفتم
آیا بر شما … عرض کردم پس بر شما سؤال کرده شده‌اند و ما سؤال کنندگان حضرت فرمود
بلی عرض کردم که حق ماست که سؤال کنیم فرمود بلی باز عرض کردم که حق شماست که جواب ما
بگوئید فرمود نه بلکه اختیار با ماست خواهیم جواب میگوئیم و نخواهیم نمیگوئیم آیا نشنیدی قول
خدا اینست هذا عطاؤنا فامنن او امسک بغیر حساب و بعضی دیگر مثل این روایات ذکر کرده‌اند و جواب
اینست که این اخبار دلالت بر مطلب خصم ندارد اصلا زیرا که ظاهرست با اینکه اینها اخبار

احاد میباشند و خبر واحد در اینمسئله حجت نیست علاوه بر آن معارضند با دلیل عقل و اجماع
و اتفاق و مانند اینها با اینها چنانکه در مطلب سیم همین باب گذشت مطلب هفتم در اینکه مثل لا صلوة
الا بطهور مجمل است یا مبین خلاف شده و در آن سه قول است اول اینکه مبین است مطلقا دویم اینکه
مجمل است مطلقا سیم اینکه مبین است اگر منفی از ماهیات شرعیه باشد مثل همین مثال یا از معانی
لغویه باشد و از برای آن یک مجاز باشد و مجمل است اگر منفی از معنیها لغویه باشد و مجازهای بسیار
داشته باشد و اقوی اول است زیرا که منفی بلا نفی جنس یا ذات یا فعل مکلف است اگر اول باشد مبین است
و دلالت بر عموم میکند اگر همه صفتهای اینذات منفی باشند و دلالت بر صفت مشهور آن ذات میکند
اگر صفت مشهوره داشته باشد و دلیلش فهم عرفست بعد تقدیر اینکه گذشت … و اگر دویم باشد یعنی منفی فعل
مکلف باشد دلالت بر نفی حقیقت فعل میکند مثل لا اکل الا … و لا شرب الا … و دلیلش فهم عرفست مگر قرینه
بر خلاف آن باشد مثل اینکه نفی حقیقت فعل صحیح نباشد مانند لا صلوة الا بطهور بنا بر مذهب مختار
که صلوة موضوع است از برای اعم زیرا که نماز بی طهارت نماز است بمعنی اعم پس صحیح نیست که نفی حقیقت نماز
شود از نماز بی طهارت لیکن چون بنا بر این مذهب حمل این لفظ بر معنی حقیقی آن متعذر است
واجبست حمل کردن آن بر اقرب مجازات و شکی نیست که اقرب مجازات نفی صفت مشهوره نماز است
و صفت مشهوره نماز صحتست با اینکه … نماز … مثال لا صلوة الا بطهور مبین است
بنا بر مذهب مختار چه معنی آن نفی صحت نماز بی طهارت و اما بنا بر مذهب کسانیکه مانند لفظ
صلوة را موضوع از برای معنی صحیح میدانند پس ظاهر است چه نماز صحیح موضوع له نماز است
و شکی نیست که نفی حقیقت در اینهنگام صحیح است چه نماز بی طهارت حقیقت نماز نیست بنا بر این
مذهب و بر تقدیر مثل لا صلوة الا بطهور مبین است مطلب نهم اینکه حکم متعلق باعیان مثل
حرمت علیکم امهاتکم مجمل است یا مبین خلافست بعضی گفته‌اند مجمل است مطلقا و بعضی گفته‌اند مبین است مطلقا
حق دویم است زیرا که اگر عینی آن … صفت مشهوره داشته باشد مثل … و همین مثال حکم تعلق
باین صفت مشهوره میگیرد و اگر همه صفتهای آن … باشد حکم تعلق بهمه آنها میگیرد و دلیلش فهم عرفست

مطلب دهم اینکه هرگاه مجملی در کلام شارع یافت شود و بعد از آن قولی و فعلی از معصوم صادر شود
و هر یک از این قول و فعل صلاحیت بیان آن مجمل داشته باشند آیا هر دو بیان آن مجمل میباشند
یا هر کدام که مقدمست بیانست و مؤخر تاکید آنست حق دویمست و در جمیع معلوم و اما اگر قول
چیزی کند و فعل بیان چیز دیگر و این دو بیان با یکدیگر منافات نداشته باشند ظاهر آنست که هر یک بیان
میباشد و اما اگر این دو بیان با هم منافات داشته باشند باید عمل بر احکام تراجیح و در تحقیقهای
بسیار در انجاست و ذکرش مناسب نیست مطلب یازدهم در اینکه آیا جایز است اینکه رسول اعظم
تاخیر اندازد تبلیغ عباد را تا زمان حاجت یا نه خلافست بعضی گفته‌اند جایز است و برخی گفته‌اند
جایز نیست و حق اولست زیرا که مصلحتهای بسیاست در تاخیر تبلیغ بعضی حکم در اول زمان بعثت
مانند گریزان شدن مکلف از تکلیف در اول اسلام اگر نبی تبلیغ همه را بکند در اول امر
و مانند آن بلکه واجبست بر حکیم عادل مهربان اینکه یکمرتبه تکلیفها را بیان نکند از برای تمام مسلمانان
بلکه اول باید با ملایمت و موعظه اول با ایشان بتکلیف کند و بعد بتدریج با ایشان بگوید و این طریقه
همه پیغمبران است خصوص رحمة للعالمین و پیغمبر ما چنانکه اول جناب رسول خدا بکفار فرمود که
لا اله الا الله بگوئید تا رستگار شوید و مدتی همین نحو گذشت تا اینکه بعضی ایمان آوردند
و مایل بتکلیف شدند و بعد حضرت در وقت بتکلیف با ایشان تکلیف نمود بلکه هرگاه
حکیم عادل یکمرتبه همه تکلیفها را بیان فرماید از برای کافران که شنود همه ایشان و کفر شدید
بسیاری از ایشان که برخواهد شد و ایمان نخواهند قبول کرد و این خلاف لطف و لطف بر
حکیم عادل مهربان واجبست پس معلوم شد که تاخیر تبلیغ نبی واجب میشود باب دهم در مفاهیم
و در آن یازده مطلب است مطلب اول در شناختن مفهوم است و آن در لغت ظاهرست و اما در اصطلاح
مخالف منطوقست و منطوق در اصطلاح تعریفهای بسیار دارد و حق اینست که منطوق آن کلامی است که
موضوع و مدلول موضوع یعنی حکم آن یا وصف آن در محل نطق باشد و همین مراد مشهور علما
از تعریف منطوقست که گفته‌اند اینچنین است که لفظ دلالت بر آن کند در محل نطق و مفهوم آنست که

چنین نباشد و بعضی گفته‌اند که تعریف منطوق جامع نیست زیرا که تعریف آن صدق نمیکند بر دلالت
اشاره و حال اینکه آنرا از منطوق شمرده‌اند و تعریف مفهوم مانع نیست بجهت اینکه صدق
میکند بر دلالت اشاره و حال اینکه مفهوم نیست و این قول ضعیف است زیرا که منطوق
و مفهوم از قبیل دلالت لفظی میباشند و دلالت اشاره از قبیل دلالت عقلی است چنانکه
خواهد آمد انشاء الله پس تعریف منطوق و مفهوم جامع و مانعست و مفهوم یا مفهوم موافقت و آن آنست که
مفهوم موافق منطوق باشد در نفی و اثبات مثل قول تعالی و لا تقل لهما اف یا مفهوم مخالفست
و آن آنست که مخالف منطوق باشد در اثبات و نفی مثل ان جاءکم فاسق بنبأ … و در حجیت
بودن مفهوم موافقت نزاعی نیست و در حجیت بودن مفهوم مخالفت بحث و نزاع بسیار در آنجاست و تفصیل آنها
در قواعد ذکر شده و ذکرش در اینجا مناسب نیست و نیز منطوق یا صریحست یا غیر صریح و صریح آنست که
لفظ دلالت بر آن کند بطریق مطابقه یا تضمن و التزام و دلالت التزام بر سه قسمست اول
آنست که صدق کلام موقوف بر آن باشد مثل قول رسول ص رفع عن امتی الخطاء و النسیان
یا صحت کلام موقوف بر آن باشد عقلا مثل و اسئل القریة و یا شرعا مثل اعتق عبدک عنی …
و این سه قسم از دلالت التزام را دلالت اقتضا مینامند و مجاز … و سجد …
و … دویم اینکه … در امری لفظی بالفظ دیگر دلالت بر چیزی کند مثل اینکه
اعرابی عرض کرد خدمت معصوم هلکت و اهلکت واقعت اهلی فی نهار رمضان حضرت فرمود
کفر و شکی نیست که عقل میفهمد از قول معصوم که فرمود کفر بعد از کلام اعرابی اینکه علت حکم
مواقعه در روز رمضانست از هر کجا و با هر کسی باشد و این را ایما و تنبیه مینامند سیم آنکه از
جمع شدن دو کلام با یکدیگر چیزی فهمیده شود و مقصود متکلم نباشد در عرف مثل دلالت کردن
قول خدای تعالی و حمله و فصاله ثلثون شهرا با قول خدای تعالی و الوالدات یرضعن اولادهن حولین کاملین
بر اینکه اقل حمل شش ماهست و این را دلالت اشاره مینامند پس معلوم شد که منطوق مقابل مفهوم
منطوق صریحست و مفهوم مقابل منطوق دلالت لفظی التزامیست و نیز ظاهر شد که دلالت اشاره

دلالت التزامی عقلیست نه لفظی و اما دلالة اقتضا دلالت لفظیست و اما دلالة تنبیه مثل ... قطعیت عقلی
و فائده این قسمها ظاهر میشود در مقام معارضه دو خبر با یکدیگر چنانکه ظاهرست مطلب دوم در بیان
حجیت مفهوم شرطست و دران چهار مقام است مقام اول در بیان محل نزاعست و اینکه مادة شرط
دلالت بر منتفی شدن مشروط بسبب منتفی شدن شرط میکند و نیز نزاعی نیست ظاهرا در حجیت مفهوم
صیغه شرط مثل ان و ما و ان در و صدد و ... ماننده انها و نزاع در حجیت مفهوم صیغه شرطست
در غیر اینها مقام دوم در اینکه مفهوم شرط حجت است یا نه یعنی حرف شرط و مانند ان هرگاه داخل بر جمله
شوند مثل ان جاءک زید فاکرمه دلالت لفظی میکند بر نفی مضمون جمله دویم هرگاه جمله اول
منتفی شود یا نه خلافست و دران پنج قولست اول اینکه دلالت التزامی لفظی میکند مطلقا و مشهور
بر اینند دویم اینکه دلالت نمیکند و سید مرتضی ... اختیار فرموده سیم اینکه دلالت میکند
مطلقا و جمعی باین رفته اند چهارم اینکه دلالت میکند در شرعیات نه در عرفیات پنجم اینکه دلالت میکند
در عرفیات نه در شرعیات و حق اولست و دلیل بر ان چند چیز است اول تبادر دویم عدم صحت سلب سیم
اظهر است چهارم غلبه استعمالات پنجم تنصیص اهل لغت زیرا که نحویین تصریح کرده اند باینکه
کلمه ان و ما ان از حروفی است که معنای شرط و اسمها متضمن معنی شرط موضوعند از برای شرط و مادة شرط
موضوعست از برای انتفاء مشروط بسبب انتفاء شرط باتفاق پس هر چیزی که مادة شرط بر ان صدق
کند دلالت میکند بر انتفاء مشروط بسبب انتفاء شرط و کلمه ان و مانند ان از ان قبیل است ششم فعل
تاکیدست از لفظی که صریح باشد در مفهوم هرگاه بعد از شرط و جزا ذکر شود فهمیده میشود تناقض از
لفظی که بعد از شرط و جزا ذکر شود و دلالت کند بر نفی مفهوم هفتم اینکه اهل عرف چنین میفهمند
که مادة شرط مرادف صیغه شرطست و شکی نیست که مادة شرط دلالت بر منتفی شدن مشروط بسبب
منتفی شدن شرط میکند پس صیغه شرطیه مانند ان باشد در دلالت بر ان نیز میکند نهم تمسک
کردن معصوم بمفهوم شرط اگر کسی گوید که مفهوم که امام علیه السلام بان تمسک کرده شاید
قرینه با آن بوده جواب میگوئیم که اصل عدم قرینه است و تایید مختار میکند شهرت علما و بعضی استدلال

کرده اند

کرده اند بر حجت بودن مفهوم شرط بدلیلهائی که هیچیک انها تمام نیست و ذکر نمیکنیم در اینجا انها را
و تفصیل انها در قواعد ذکر شده و استدلال کرده اند کسانیکه مفهوم شرط را حجت نمیدانند
بدلالت لفظی مطلقا بچند چیز اول اینکه دلالت منطوق بر مفهوم یا مطابقه است یا تضمن یا التزام
و هیچیک در اینجا نیست و جواب اینست که تعلیق بر شرط دلالت بر مفهوم شرط میکند بدلالت
التزامی لفظی بدلیلهائی که گذشت دویم اینکه گاهی فصحا و بلغا اراده مفهوم میکنند از
تعلیق بر شرط و گاهی اراده نمیکنند بلکه صد و بیست و نه تعلیق بر شرط در قران وارد شده و مفهوم
مراد نیست و جواب اینست که دلالت کردن تعلیق بر شرط بر مفهوم منافاتی ندارد که مفهوم مراد نباشد
بسبب قرینه چنانکه استعمال لفظ در معنی مجازی جایز است بسبب قرینه باتفاق و اکثر
حقیقتها باید حقیقت نباشند زیرا که اکثر انها استعمال شده اند در معنی مجازی بسبب قرینه
و اکثر مراد اینست که تعلیق بر شرط غالب اوقات استعمال شده بدون مفهوم و غلبه استعمال علامت حقیقت
جواب اینست که این غلبه ممنوع است بلکه غلبه بر خلاف انست چنانکه اشاره بان شد در ذکر دلیل
مختار علاوه بر ان این غلبه معارضه با اکثر دلیلهای مختار نمیکند زیرا که غلبه دلیل ظنی است
و اکثر دلیلهای مختار دلیل اجتهادی و دلیل اجتهادی مقدم بر دلیل فقاهتی است سیم اینکه تعلیق بر شرط
در وقتی دلالت بر مفهوم میکند که فائده دیگر ظاهر نشده باشد و اما اگر فائده دیگر ظاهر باشد
دلالت بر مفهوم نمیکند و جواب اینست که این سخن در وقتی تمامست که دلالت تعلیق بر شرط بر مفهوم
دلالت عقلی باشد و اما اگر دلالت لفظی باشد چنانکه مختار ماست این کلام تمام نیست
چه دلالت لفظی دخلی بظاهر نبودن فائده دیگر ندارد بلکه اگر صد هزار فائده بهتر از فائده
مفهوم موجود باشد تعلیق بر شرط دلالت بر مفهوم شرط میکند و بر فائده های دیگر نیز میکند و
سببش اینست که لفظ از برای ان وضع شده و از برای ان وضع شده و دلالت وضع هر دو
توقیفی میباشد پس هر جا که وضع رسیده رسیده و هر جا که نرسیده نرسیده با اینکه اینها دلیل
استحسانی عقلیست و استحسان عقلی حجت نیست نه در شرع و نه در عرف و نه در لغت باجماع با انکه

این دلیل معارض با دلیلهای مختار نمیکند و باقی دلیلهای این قول بسیار ضعیف بود و بذکر این
سه دلیل اختصار نمودیم اگر کسی گوید که هرگاه تعلیق بر شرط دلالت بر مفهوم کند باید استعمال
تعلیق در تعلیقی که مفهوم از ان مراد نباشد مجاز باشد و اینها باطلست و جهش ظاهر میگوئیم
که دلالت تعلیق بر مفهوم دلالت التزامیست بنابر مختار و شکی نیست که چیزی که لفظ دلالت التزامی
بر ان میکند خارج معنی حقیقی ان لفظ است باتفاق و نه جزء موضوع له پس هرگاه تعلیق استعمال شود
و مفهوم با ان نباشد استعمال در مجموع له شده بنابر مختار اگر کسی گوید که شما بر این باید
هرگاه تعلیق بر شرط مجرد از قرینه و مفهوم استعمال شده باشد بنابر قول مختار که تعلیق بر شرط
دلالت التزامی بر مفهوم میکند و این بعید است جواب میگوئیم که این بعید نیست بلکه همه دلالتهای التزامی
لفظی از ان قبیلست اگر گوئی علمای بیان اتفاق کرده اند بر اینکه اراده معنی از لفظ یا بطریق
حقیقتست یا مجاز و شکی نیست که مفهوم اراده از تعلیق بر شرط شده و حال انکه نه حقیقتست و نه مجاز زیرا
که تعلیق بر شرط استعمال نشده در مفهوم بنابر مختار چه شرط است در هر یک از حقیقت و مجاز که
استعمال شده اند در مفهوم نیست جواب میگوئیم که علمای بیان اراده معنی از لفظ تقسیم بحقیقت و مجاز نکرده
بلکه استعمال لفظ را تقسیم بحقیقت و مجاز کرده اند چنانکه معلوم و این خلطی با راه ... دارد
چه نسبت میان حقیقت و مجاز و اراده عموم و خصوص مطلقست و این ظاهر است بلی اگر استعمال
شود تعلیق بر شرط در مفهوم مجاز خواهد بود ولیکن هرگز استعمال نمیشود تعلیق بر شرط در مفهوم
هرگاه مجرد از قرینه باشد کلام در ان است ایضا جواب بنابر مذهب مختار بود که تعلیق بر شرط دلالة
التزامی بر مفهوم میکند و اما کسی که میگوید که تعلیق دلالة تضمنی بر مفهوم میکند بحث
بر او لا وارد میاید زیرا که او قائلست که تعلیق هرگاه استعمال شود و مفهوم با ان نباشد
مجاز است زیرا که لفظ استعمال شده است در جزء موضوع له و این ظاهر است و باقی دلیل این قول
و باقی قولها چون بسیار ضعیف بود بهمین اختصار نمود مقام سیم اشاره شد در اثنای کلام
باین مطلب اینکه مختار اینست که نفس تعلیق بر شرط دلالت بر مفهوم میکند نه مجموع تعلیق با جمله شرط

وگاه

و جزا بلکه دلالت التزامی دلالت میکند نه بدلالت تضمنی و دلالت بر نفی جمله جزا میکند هرگاه
جمله شرط برطرف شود مثل ان جاءک زید فاکرمه دلالت بر این میکند که اگر زید آمد اکرامش کن
و اگر نیامد نیامد و جهت اکرامش پس مفهوم این تعلیق دلالت بر واجب نبودن اکرام زید
میکند اگر نیاید نه دلالت بر حرام بودن اکرامش میکند اگر نیاید و دلیل همه اینها فهم عرفست
و باقی علامتهای حقیقت قول انکسانیکه گفته اند که مجموع تعلیق با جمله شرطیه دلالة
تضمنی بر نقیض حکم مذکور در منطوق میکند هرگاه شرط برطرف شود و بخاطره میماند مذهب مختار
و غیر مختار بسیارست و ذکر انها در اینجا مناسب نیست و تفصیل انها در قواعد ذکر شده مقام چهارم در اینکه
هرگاه بعد از تعلیق بر شرط قیدی داشته باشد مثل ان جاءک زید فاکرمه فی الدار آیا این قید
معتبرست در جانب مفهوم یا نه خلافست بعضی گفته اند که معتبر و بعضی دویم را و حق دویم است و
دلیلش فهم عرفست مطلب سیم در اینکه هرگاه تصریح بمفهوم میشود بعد از منطوق مجملی و اینمفهوم
بطریقی باشد که هرگاه مفهوم با منطوق مجمل با مجمل شود و هرگاه کلام مستقل یا مبین باشد
مثل صل ان کنت متطهرا و لا صلوة الا لمن کان متطهرا بنابر قول بمشترک بودن امر در وجوب
و اباحه مثلا اینمفهوم منطوق مجمل است یا مجمل باشد یا کلام مستقلیست یا مبین باشد
حق دویم است و دلیلش فهم عرفست مطلب چهارم در اینکه هرگاه تعلیق بر شرط وارد شده باشد در محل غالب
یعنی حرف شرط مثلا داخل فعلی شود که غالب افراد موضوع در جمله شرط مشغول ان فعل
بوده باشند مثل ان جاءک زید فاکرمه در صورتیکه اغلب اوقات زید نزد مخاطب برود ایا این
تعلیق دلالت بر مفهوم میکند یا نمیکند خلافست در اند و قولست بعضی اول را گفته اند و بعضی دویم را
حق اولست و دلیلش فهم عرفست اگر گوئی که مطلق منصرف بفرد نادر نمیشود بلکه مطلق نقل شده
در غالب بفرد شایع پس نفس مطلق دلالت بر بیرون رفتن فرد نادر از حکم میکند و احتیاج بتعلیق
بر شرطیت در اینجا نیست زیرا که مفهوم تعلیق در اینجا دلالت بر بیرون رفتن فرد نادر میکند
و اینمعنی موجودست بنفس مطلق بدون تعلیق پس تعلیق در اینجا بی فائده و عبث است گوئیم که غالب

مطلقها نقل شده اند بفرد شایع جایز دو مقام هفتم مطلب یازدهم با هشتم که گذشت
یعنی آنکه مفهوم کرد غایت مطلقها بهم رسید با اینکه هر کاه این تعلیق دلالت بر مفهوم کند
فائده او نیز اکر در اینوقت دو دلیل بهم میرسد از برای برو رفتن فرد نادر یکی
منصرف شدن مطلق بفرد شایع و دیکری مفهوم علاوه بر اینکه قائل نبودن در یکصورت باعث
نمیشود که لفظ دلالت نکند بر معنی خود و این ظاهر است مطلب نهم بعضی کفته اند که تعلیق بر شرط
در وقتی دلالت بر مفهوم میکند که حکم معلق موافق اصل باشد نه مخالف اصل و استقلال باشد
زیرا که اکر تعلیق بشرط دلالت بر مفهوم کند میکند مطلقا موافق بودن مفهوم با اصل
یا مخالف بودن آن با آن دخلی بدلالت لفظی ندارد و این واضح است یا اینکه هر کاه چنین باشد
فائده و جهه بودن مفهوم منطوق احدیو و اینها طلبت باتفاق بعلاوه نیز ظاهر است مطلب دهم
در بیان مفهوم وصف و در آن سه مقام است مقام اول در بیان محل نزاع است و در اختلاف
بعضی کفته اند که نزاع در صفتی که موصوف اندکور شده باشد مثل اکرم زیدا العالم و
بعضی کفته اند که نزاع در مطلق صفت خواه موصوف داشته باشد خواه نه و اقوی دویم است
بجهت اطلاق کلما قوم بلی شرط اکر غرض از ذکر وصف مدح و ذم نباشد و ذکر آن
بجهت تمیز موصوف از غیر نباشد مقام دویم در بیان اکر و قولها و تحقیق حق است و قولها
اینست مسئله بحث اول آنکه مفهوم وصف حجت است مطلقا یعنی تعلیق حکم بوصف
مثل اکرم العالم دلالت التزامی میکند بر منتفی شدن حکم هر کاه وصف منتفی شود دویم آنکه
حجت نیست مطلقا و جمعی کثیری برین رفته اند سیم آنکه حجت است در سه جا اول اینکه
تعلیق بوصف در محل بیان واقع شده باشد مثل قول امام علیه السلام فی الغنم السائمة زکوة دویم
اینکه از برای تعلیم واقع شده باشد سیم آنکه غیر وصف داخل وصف باشد مثل تعلیق حکم بر دو شاهد
و تعلیق حکم بر دو شاهد دلالت میکند بر اینکه یک شاهد حجت نیست چنانچه منقول است
از عبد الله بصری مسئله چهارم اینکه حجت است در وقف و وصیت و نذر و قسم و مانند اینها و در غیر اینها

حجت نیست پنجم قول بتوقف است و حق قول اول است و دلیلش هفت چیز است اول تبادر است
دویم عدم صحت سلب سیم اطراد است چهارم استقراء است پنجم فهمیدن ابی عبیده است مفهوم
وصف را از قول معصوم لی الواجد یحل عقوبته و عرضه و مطل الغنی ظلم و فهم ابو عبیده حجت است
زیرا که اهل لغت است اکر کسی کوید که فهم ابو عبیده معارض است بمذهب اخفش یا اینکه فهم ابو عبیده ناشی است
از قرینه با جواب میکوییم که ثابت شده است که مذهب اخفش اینست که مفهوم وصف حجت نیست یا اینکه
اخفش نافی است و ابو عبیده مثبت و مثبت مقدم است بر نافی و احتمال قرینه هم دفع میشود بالاصل
ششم فهمیدن تاکید است از لفظی که صریح باشد در حجت بودن مفهوم وصف هر کاه بعد از تعلیق بوصف ذکر شود
هفتم فهمیدن تناقض است از لفظی که صریح باشد در حجت بودن مفهوم وصف هر کاه بعد از آن ذکر
مذکور شود و چون دلیلهای باقی قولها ضعیف بودند متعرض آنها نشد و تفصیل آنها در قواعد
ذکر شده مقام سیم مفهوم وصف هر کاه وارد مورد غالب شود حجت نیست و بعضی برین شده مثل قول خدای تعالی
و ربائبکم اللاتی فی حجورکم و دلیلش اصل و فهم عرف است مطلب یازدهم در بیان مفهوم غایت است و در آن دو
مقام است مقام اول در بیان محل نزاع است خلاف در اینکه غایت داخل مغیا است یا نه بعضی
کفته اند داخل نیست مطلقا و بعضی کفته اند که داخل است مطلقا و بعضی کفته اند که غایت داخل
مغیا است اکر غایت و مغیا از یک جنس باشند مثل بعتک هذا الثوب من هذا الطرف
الی ذاک الطرف و اکر یکجنس نباشند مثل صوموا الی اللیل داخل نیست و بعضی توقف کرده اند
و حق اول است و دلیلش تبادر و عدم صحت سلب و اطراد و استقراء و باقی امارات و اینمسئله
دخلی بمسئله مفهوم غایت ندارد و وجهش معلوم است بلکه نزاع در اینست که هر کاه حکمی تعلیق کرد
بغایتی آیا این تعلیق دلالت میکند بر برطرف شدن حکم در وقتیکه برطرف میشود آن غایت یا نه
مقام دویم اینکه مفهوم غایت حجت است یا نه بعضی کفته اند حجت است و بعضی کفته اند حجت نیست
و حق اول است و دلیلش تبادر و عدم صحت سلب و استقراء و باقی امارات است و دلیل مخالف چون
ضعیف بود ذکر نشد مطلب سیزدهم در اینکه مفهوم عدد حجت است یا نه خلاف است جمعی کفته اند حجت است و بعضی کفته اند

حجت نیست و حق اول است و دلیلش تبادر و عدم صحت سلب و باقی امارات است و تمسک جمعی کرده اند
بدو چیز اول اجماع بر واجب نبودن زیاده از صد تازیانه در حد زنا کار دویم
قول رسول صلی الله علیه و آله لازیدن علی السبعین بعد از قول خدا استغفر
لهم سبعین مرة فلن یغفر الله لهم فائده اکر عدد معین علت حکمی شود عدد زاید بر آن
نیز علت خواهد شد بطریق اولی مثلا هر کاه یک تخم باعث حد شود دو تخم باعث
حد شود بطریق اولی مکر در عبادات زیرا که هر حکم بهر عددی که تعلق کرفته است
زیاده بر آن و کمتر از آن اینحکم ندارند بجهت حرمت تشریع مثلا هر کاه چهار رکعت نماز
واجب شد مثل نماز ظهر جایز نیست کمتر از آن و بیشتر از آن بدلیل مذکور بلی چهار
رکعت هر کاه واجب شود کمتر در ضمن آن که یک رکعت و دو رکعت و سه رکعت باشد نیز واجبست
و وجهش ظاهر مطلب پانزدهم در بیان مفهوم حصر است و در آن دو مقام است مقام اول در بیان
کردن محل نزاع است نزاعی نیست در اینکه انما بکسر و فتح و ما و الا و عطف بلا و استثناء
از نفی دلالت بر حصر میکنند و حصر یکی فهمیده میشود از اینها حجت و مثل اینهاست
لفظ حصر و قصر و نیز مثل اینهاست ظاهرا ضمیر فصل اکر خبر افعل من کذا باشد مانند هو
افضل من عمرو و نیز نزاعی نیست در اینکه دلالت بر حصر میکند فاعلی که در معنی فاعل باشد
مثل انا عرفت و هیچ نیز نزاعی نیست ظاهرا در اینکه نفس تقدیم ما هو حقه التاخیر
دلالت بر حصر نمیکند زیرا که غرض از تقدیم مذکور کاهی حصر است و کاهی اهتمام است
و کاهی تلذذ است و مانند اینها و اکر کسی کوید که انچه مشهور بیان شده است زیرا که ایشان کفته اند
که تقدیم ما هو حقه التاخیر افاده حصر میکند جواب میکوییم که ایشان در صدد بیان فائده
تقدیم میباشند نه در صدد بیان دلالت لغوی و بحث در اینست یا اینکه فهم عرف باعث است
بلکه نزاع در جوابیست که الف و لام داشته باشد و مقدم شود بر مبتدا اکر اخص باشد از آن
خبر مثل العالم زید مقام دویم در اینکه مقدم مثل خبری که محل نزاع است دلالت بر حصر میکند یا نه

خلاف است و در آن سه قول است قول اول اینکه دلالت بر حصر میکند و جمعی برین شده دویم
اینکه دلالت بر حصر نمیکند و بعضی باین رفته اند سیم اینکه دلالت میکند اکر در غیر شرع باشد
و نمیکند اکر در شرع باشد و حق اول است و دلیلش تبادر و عدم صحت سلب و استقراء و باقی امارات
با اینکه الف و لام در خبر مذکور از برای تعریف و از برای عهد ذهنی و خارجی نیست زیرا که فرض
اینست بلکه از برای تعریف جنس است چنانکه در مطلب دویم یا هفتم کذشت پس حکم تعلق میکیرد بخبر
مذکور و حکمی که تعلق بجنس کرفت تعلق بهمه افراد او میکیرد زیرا که حکم از طبیعت سرایت بهمه افراد آن میکند
چنانکه در فائده مطلب کذشت پس معنی العالم زید مثلا اینمیشود که همه عالمها زید است
و اینمعنی حصر است و دلیلهای باقی قولها چون ضعیف بودند متعرض آنها نشد و بحثهای
بسیاری در اینجا نیست بجهت اختصار نمود مقام سیم در اینکه مفهوم لقب حجت است یا نه خلاف است و در آن
اول اینکه حجت نیست مطلقا دویم اینکه حجت است مطلقا سیم حجت است اکر لقب نوع باشد مثل انسان
و فرس و غنم و مانند اینها و حجت نیست اکر نوع نباشد مثل زید و عمرو و مانند اینها و حق اول است
و دلیلش اجماع و تبادر غیر و صحت سلب و عدم اطراد و باقی امارات است با اینکه اکر حجت باشد
لازم می آید که هر کاه کسی بکوید که زید موجود است و موسی رسول خدا است کافر باشد و اینها باطل است
و ملازمه ظاهر مطلب پانزدهم در اینکه هر کاه حکمی تعلق کیرد بوقتی یا مکانی آیا دلالت بر برطرف شدن
اینحکم میکند بعد از برطرف شدن اینوقت و مکان یا نه خلاف است بعضی کفته اند میکند و بعضی کفته اند
نمیکند و حق دویم است و دلیلش اصل و فهم عرف فائده بعضی کفته اند که مفهوم حال مثل
احسن الی العبد مطیعا حجت است و حق آنست زیرا که مفهوم حال در حقیقت مفهوم وصف است
و مفهوم وصف حجت است چنانکه در مقام دویم مطلب ششم دهم کذشت و اما مفهوم باقی قیدها
مثل مفهوم تمیز و مانند آن حجت نیست بجهت اصل و فهم عرف اکر کوئی که هر کاه چنین باشد باید معتبر
در مقید نباشد و اینها خلاف باتفاق است چه معلوم است که هر کاه آقا به بنده اش بکوید که زید را
اکرام کن در روز جمعه و آن بنده او را اکرام کند در روز شنبه امتثال امر آقا نکرده بمسائل

پس معلوم شد که هر مفهوم قیدی حجت میگوئیم که در اینجا دو مسئله است یکی مسئله اینکه حکم دائر
مدار اسمست یا بمعنی که حکم بهر چیزی که تعلق گرفت باید مکلف همان چیز را بعمل آورد
که اگر همان چیز را بعمل نیاورد امتثال نکرده و این در همه جا جاریست حتی در لقب
و مسئله دیگر اینکه هرگاه حکم بچیزی تعلق کرده و آنچیز قیدی داشته باشد مثل اکرم
زیدا فی یوم الجمعة آیا مقید شدن حکم باین قید دلالت میکند بر برطرف شدن این
حکم بعد از برطرف شدن این قید تا اینکه مثل اکرم زیدا فی یوم الجمعة دلالت بر واجب
نبودن اکرام زید کند در غیر روز جمعه یا دلالت نمیکند و محل نزاع در مفهوم قید در
مسئله دویمست نه اول و حاصل مفهوم قید غیر آنچه گفتیم که حجت نیست بجهة اصل و عدم
مفهوم قیدهائی که در تعریفها ذکر میشود حجت است بجهة اینکه عادت علما در غالب تعریفها
اینستکه ذکر قیدها میکنند تا اینکه بعضی چیزها را بیرون کنند ولیکن این باعث نمیشود
که مفهوم قید حجة باشد در همه جا **تتمیم** هر لفظی که دلالت بر مفهومی میکند دلالت
التزامی عرفی میکند بر آن مفهوم نه تضمنی و نه عنوان و هرگاه ثابت شد حجة بودن مفهومها
که گذشت در عرف ثابت میشود حجة بودن آنها نیز در لغت و شرع زیرا که اصل عدم نقلست

مقصد دویم در بیان بعضی دلیلهای شرعیست و در آن دو باب است **باب اول** در بیان اجماع و در آن چهار
مطلب است **مطلب اول** در شناختن اجماع و آن در لغت دو معنی دارد یکی عزم کردن
دویم متفق شدن و اقوی اینست که حقیقت است در دویم و اول هم داخلست زیرا که عزم کردن
نیز نوع جمعی در آنست و در اصطلاح اتفاق کردن جمعیست که دلالت کند بر حق بودن
آنچیزی که اتفاق بر آن شده خواه آنچیز حکم شرعی باشد خواه اصلی و خواه لغوی و
خواه غیر اینها پس اگر اجماع در حکم شرعی باشد خواه اصلی و خواه فرعی باید کاشف باشد از
دخول معصوم یا قول او یا فعل او یا تقریر او یا رضای او و اگر اجماع در لغت باشد
باید کاشف باشد از دخول واضع یا دخول قول او یا فعل او یا تقریر او یا رضای او و همچنین

اجماع هم

اجماع هر اصطلاحی جعلی خود ایشانست پس از این تعریف معلوم شد که
شرط نیست در اجماع اینکه اجماع کنندگان مجتهد باشند و نیز معلوم شد که مخالفی در
مسئله نباشد بلکه اگر مخالفی باشد اگرچه مجهول النسب باشد ضرر ندارد و اگر کسی گوید
که عامه تعریف اجماع باین طریق نکرده اند بلکه تعریفهای دیگر بسیار برای آن کرده اند بعضی
از آنها اینستکه اجماع متفق شدن همه مجتهدین این امتست بر امر دینی در زمانی از زمانها
و همچنین علمای امامیه اختلاف کرده اند در تعریف آن بعضی از قدمای اصحاب تعریف کرده اند
آنرا بمتفق شدن جمعی که کاشف از دخول شخص معصوم باشد و بعضی گفته اند که باید کاشف
از دخول قول معصوم باشد و بعضی گفته اند که باید کاشف از رضای معصوم باشد
اختلاف چگونه اجماع در اصطلاح آن باشد که ذکر شد بلکه احدی اجماع را چنین تعریف نکرده
گوئیم که اجماع در اصطلاح اصولیین نیست مگر آنچه ذکر شد و این اختلاف از اختلاف
مذهبها در حجة بودن اجماع بهم رسیده هر کسی بهر طریقیکه اجماع را حجة میدانست
بهمان طریق ذکر کرده **مطلب دویم** در اینکه اجماع وجود دارد در حکمی از حکمهای شرعی یا وجود ندارد
و بر فرض وجود علم بآن ممکن است یا نه خلافست بعضی گفته اند وجود ندارد و بعضی گفته اند
وجود دارد ولیکن علم بآن ممکن نیست و حق اینستکه هم وجود دارد و هم علم بآن بهم میرسد
در بسیاری از احکام شرعیه بدیهیست و احتیاج بدلیل ندارد بلکه کسی که اندک
عقلی دارد و اطلاعی باحکام شرع دارد میداند که بسیار مسئلهای شرعی با اجماع ثابت
بلکه اگر اجماع نباشد بسیار احکام شرع مختل میماند بلکه کسی نیست ظاهر اگر در فقه
عمل باجماع نکند و همه مسئلهای فقه را اجتهاد کند حتی کسیکه اجماع یا انکار علم بآن کرده
در اصول فقه و منکرین اجماع و علم بآن استدلال کرده اند بدلیلهای
بسیار ضعیفی که ذکر آنها در اینجا مناسب نیست و تفصیل آنها در قواعد ذکر شد **مطلب سیم**
در بیان حجة بودن اجماع و قسمهای آن اما اجماع حجتست بضرورت مذهب مطلقا
و بضرورت جمیع مسلمانان فی الجمله پس منکران کافر و مرتد است چنانکه انکار

انکار قول خدا و رسول و ائمه علیهم السلام است و اما قسمهای اجماع هفت است
اول اجماع همه امت محمد است صلی الله علیه و آله بر حکمی از حکمهای شرعی و وجه حجة بودن
این اجماع نزد مخالفین چند دلیل عقلی و نقلیست که هیچیک تمام نیست و ذکر و بحث و
جواب آنها در اینجا مناسب نیست و اگر در حقیقت همچنین اجماعی بهم رسد حجتست
نزد امامیه بجهة اینکه معصوم از امتست و این اجماع اجماع همه امتست پس معصوم
داخل ایشانست و قول معصوم حجتست ولیکن این اجماع وجود ندارد در حکم شرعی
نظری اثناعشری که بکار مجتهد آید بلکه وجود ندارد در بیشتر ضروریات مذهب
اثناعشری بلی وجود دارد در ضروریات دین مثل اینکه نماز ظهر چهار رکعتست
و مثال آن دویم اجماع جمعیست که شخص معصوم داخل آنها باشد و اینطریقه از قدما
اصحاب نقل شده و در این اجماع دو چیز شرطست اول اینکه شخص مجهول النسبی از اجماع
بیرون نرفته باشد که اگر بیرون رفته باشد این اجماع حجة نیست چرا احتمال دارد که آن
مجهول النسب امام بوده و داخل اینها نبوده پس علم برضای معصوم بآن اجماع بهم نرسد
بلی بیرون رفتن معلوم النسب ضرر ندارد و جهتش معلومست دویم اینکه خصوص شخص
امام را در میان ایشان نشناسد و اگر شناسد آنچیز خود معصوم میکند حجتست و عمل دیگران
از برای او بی مصرفست و این اجماع بهم نمیرسد از برای کسانیکه خدمت امام نرسیده
باشند بجهة اینکه بهم نمیرسد علم بداخل بودن شخص معصوم مگر وقتی که بچشم خود ببیند یا علم
بهمرساند که جمعی علما اجماع آورده اند و معصوم در میان ایشان بوده و با ایشان موافقت کرده
و اینهم در زمان غیبت ممکن نیست در مسئلهای فقه نظری که باید اجتهاد کرد بلی این اجماع
در بیشتر ضروریات مذهب بهم میرسد ولیکن بکار نمیآید و دلیل حجة بودن این اجماع همان
دلیل اولست سیم اجماع اشخاص همه علمای این امتست و این نیز مثل اولست و بکار فقیه
در فقه نمیآید چهارم اجماع جمیع علمای اثنی عشری حتی امام علیه السلام است و این نیز در فقه
نظری بهم نمیرسد و بکار فقیه نمیآید بلی در حکم ضروری شرعی بهم رسد و وجه حجة بودنش
در اول گذشت پنجم اجماع فتویهای همه علماست حتی اینکه امام داخل ایشان باشد

بلفظ

یعنی که همه علمای این امت فتوی دهند بچیزی و یکی از ایشان امام است و وجه حجت بودنش
همانست که گذشت و این اجماع در فقه بهم میرسد ولیکن در فقه نظری کمست و کفایت فقیه نمیکند
و شرطست در همه این اجماعها اینکه مجهول النسبی از ایشان بیرون نرود چنانکه شرط بود
در دویم و اگر دو چیز نباشد و جهتش معلومست در قسم دویم ششم اتفاق فتوای جمعی از علماء
که کاشف شود از رضای معصوم خواه رضا از قول معصوم حاصل شود خواه از فعلش خواه
از تقریرش و خواه از غیر اینها و وجه حجة بودن این اجماع حدسست و بیانش اینستکه از فتوای
یک فقیه ظن بحکم الهی حاصل میشود و چون فتوای دیگری موافق او شود قوت این ظن بیشتر شود
و همچنین هر یک که با او موافق شود ظن قوتش زیاد شود تا اینکه علم حاصل شود و این قسم
اجماع در فقه بسیار یافت میشود و کفایت مجتهد میکند بلکه در مثل این زمانها فقه تمام نمیشود
مگر باین اجماع و این اجماع شرطی ندارد بلکه همین که جمعی فتوی داده و علم بهم رسید که معصوم راضیست
بفتوی ایشان حجتست خواه مجهول النسبی بیرون رفته باشد و خواه نرفته باشد و خواه مخالفی با ایشان باشد
و خواه مخالف کم باشد و خواه بسیار بلکه غالب اجماعهائی که در لغت و نحو و صرف و سایر علوم
بلکه در هر صنعتی و مذهبی که بهم میرسد از این قبیلست مثلا هرگاه کسی تتبع کند در لغت و مثال آن
و ببیند که جمعی از ایشان اتفاق کرده اند بر اینکه یک لفظی از برای یک معنی وضع شده علم بهم میرساند که
واضع این را وضع کرده و همچنین هرگاه تتبع کند و ببیند که جمعی از یهود و نصاری و مجوس و مانند
اینها عمل بچیزی کنند علم بهم میرسد که دین ایشان باین عمل راضیست اگرچه نگویند که
این عمل عمل پیغمبر ما بوده اگرچه باقی یهود و نصاری و مجوس بر این دلیل با ایشان شریک نباشند با ایشان
در این عمل پس معلوم شد که شرط نیست در اجماعی که بجهت علم برضای دین بهم میرسد تتبع کردن
جمیع کسانیکه هم مذهب ایشانند بلکه همینکه علم بهم رسید کافیست حاصل اینکه اجماعیکه در فقه
کفایت کند اینقسم از اجماعست نه باقی قسمها که گذشت و وجهش معلومست هفتم اجماع بطریق سخن
و حاصل اینست که هرگاه علما اتفاق کنند بر مسئله علم بهم میرسد که معصوم راضیست بآنچیز

اجماع بوان شد و دلیل بر رضا بودن امام در چیز نیست اول دلیل عقل و آن اینست که هر گاه
امام راضی نبود بایی اجماع باید بیان کند خطای ایشان را زیرا که لطف واجب و همچنین که بیان
خطای ایشان نکرد معلوم است که ایشان بر حقند و جواب اینست که این دلیل باطل است چه لطف در دست
قسمت اول لطفی که واجب مطلق است مثل نصب کردن خدای تعالی حجت معصوم را در روی زمین چه آن
در همه وقت واجب است و اختصاص ندارد به یک زمانی بلکه در همه زمانها واجب است و دلیل آن اینست که
اگر چنین نباشد لازم آید که خلق کردن خدای اقدس الهی مخلوقات را لغو و بیفایده باشد
و این باطل است به ضرورت عقل و نقل و ملازمه ظاهر دوم لطفی که واجب مشروط است مثل جاری
ساختن حدهای الهی چه شکی نیست که جاری ساختن حدها مشروط است به شرطهای چند که تا
آن شرطها موجود نشوند جاری ساختن حد واجب نیست بلکه گاهی حرام میشود بسبب نبودن
شرط سیم لطف مستحب است مثل موافق گردانیدن شارع دلیل عقلی را با نقل و شکی نیست که برساند
حکم الهی واقعی را بخلق لطف مستحب نیست بلکه واجب است و لیکن از قسم اول نیست چه عقل حکم
نمیکند بر اینکه واجب مطلق است بر شارع معلم اینکه برساند حکمهای واقعی را بخلق
بلکه عقل حکم میکند که هرگاه آن شرطها باشند مصلحتی که مانند اینم چنانکه واجب بودن جاری
ساختن حدها مشروط باشد علاوه بر این هرگاه چنین باشد واجب بر شارع که بیان کند
حکمهای واقعی الهی را و خلاف در میان علما بر طرف کند بلکه باید خلاف در میان علمای همه عصر
از اوهام خاتم نباشد زیرا که گرچه دلیل عقلیست و دلیل عقلی تخصیص نمیشود و اینجا غلط
بیشک و ملازمه ظاهر علاوه بر این اخبار بسیار وارد شده است که امام میفرماید که ما
شیعیان را با خلاف می اندازیم تا جان ایشان محفوظ باشد علاوه بر اینها اخبار قصد بسیار وارد
شده که حکم تقیه واقعی نیست قطعا با اینکه دلیل شیخ اگر تمام باشد لازم میآید که شهرت بلکه قوی
بلکه تقیه حجت باشد هر گاه حاکی اتفاق باشند با مشکل و این باطل قطعا … ظاهر با اینکه هرگاه اجماع
بطریق شیخ قبول کنیم کفایت نمیکند در فقه چنانکه ظاهر است بر کسی که مطلع است به فقه دوم

از دلیل شیخ

از دلیل شیخ بر حجت بودن اجماع مذکور خبرهای بسیار و آیات و جواب اینست که دلالت هیچیک تمام نیست
و تفصیل آنها در قواعد ذکر شده و ذکرش درینجا مناسب نیست هشتم اجماعیست که کاشف از دلیل معتبر باشد
و این اعم از اجماع کاشف از رضا و شرط این اجماع آنست که بدانیم که دلیلهای اجماع کنندگان
یکی است زیرا که اگر ندانیم دلیل ایشان یکی است یا بدانیم مختلف است این اجماع از جهت دلیل
حجت نیست و وجهش ظاهر است و این اجماع بسیار کم است در فقه و کفایت نمیکند پس معلوم شد که تمامی
کتب فقه بان با تمام میرسد قسم ششم از اجماعات و بحثهای بسیاری در انجاهست بهمین اختصار میکنیم
فائده لفظ اجماع هرگاه ذکر شود در کتابهای علمای متاخرین حمل میشود بر کاشف از رضای
معصوم زیرا که لفظ اجماع در نزد ایشان حقیقت است در اینمعنی و هرگاه لفظ اجماع ذکر شود
در کتابهای قدمای اصحاب حمل میشود بر اتفاق جمیع اشخاص علمائی که معصوم داخل ایشان
باشد زیرا که اجماع حقیقت است در نزد ایشان در اینمعنی و همچنین هرگاه شیخ ذکر اجماع کند حمل است
براینمعنی که حقیقت است در نزد او و همچنین هر کسی در هر جا ذکر اجماع کند حمل بر کاشف
از رضای رئیس ایشان هر کسی بحسب خودش مگر جائی که قرینه باشد مثل قول اهل رجال
اجمعت العصابة علی تصحیح ما یصح عنه ابن ابی عمیر مثلا زیرا که رئیسی در اهل رجال
تا این اجماع کاشف از رضای او باشد مگر اینکه راوی روایت کند از معصوم بلا واسطه
چه در اینوقت ممکن است که این اجماع کاشف باشد از عدالت این راوی نزد معصوم تامل
در اینجا باید کرد مطلب چهارم در اجماع سکوتیست و آن اینست که بعضی از مجتهدین فتوائی
بدهند و باقی مطلع شوند بان فتوی و ساکت شوند اما این اجماع سکوتی اجماع است و
حجت یا اجماع و حجت نیست یا اجماع و حجت نیست خلاف و در آن سه قول است اول اینکه اجماع سکوتی
نه اجماع و نه حجت مطلقا و جمعی بر این مذهبند دوم اینکه اجماع و حجت مطلقا سیم اینکه
حجت است و اجماع اگر اهل آن عصر منقرض شده باشند و اگر نه نه چهارم حجت است و
اجماع نیست پنجم اینکه نه اجماع و نه حجت اگر این قول از حاکمی باشد و اجماع و حجت اگر از حاکمی نباشد

ششم اینکه حجت است اگر قائلش مفتی باشد و اگر نه نه هفتم اینکه حجت است در مسئلهٔ عام البلوی
که همه بان محتاجند و اگر نه نه هشتم اینکه حجت است اگر پیش از انقراض شود و اگر نه نه
نهم اینکه حجت نیست در غیر عصر صحابه و اجماع است در عصر صحابه اگر در چیزی باشد که
وقت آن فوت شود مثل مباح شدن قتل نفسی یا فرجی و اگر نه حجت است و لیکن احتمالات
که اجماع نیست و نباشد حق قول اول است زیرا که سکوت باقی دلالت بر رضا بودن ایشان
نمیکند زیرا که سکوت ایشان یک احتمالش اینست که راضی باشند و احتمال دیگر
اینست که راضی نباشند و سبب سکوت کردن ایشان چند چیز میتواند باشد اول اینکه در باطن ایشان
چیزی باشد که مانع شود از ظاهر کردن حق دوم اینکه شاید باقی جایز بدانند
اجتهاد آنکسی که فتوی داده اگرچه رای ایشان نباشد سیم اینکه شاید باقی
چنین دانسته باشند که هر مجتهدی مصیب است چهارم اینکه شاید باقی تاخیر انداخته
باشند انکار را بجهت اینکه اگر همانوقت اظهار انکار کنند فسادی بران مترتب
میشود پنجم اینکه شاید باقی چنین دانسته باشند که هرگاه انکار او کنند قبول نکند
ششم اینکه شاید باقی بترسند که هرگاه انکار او کنند قصد ضرر با ایشان شود هفتم اینکه
شاید هرگاه باقی انکار را تاخیر انداخته از جهت فکر تازه کنند و از آنداء … بعد
هشتم اینکه شاید باقی چنین بدانند که غیری انکار او کرده نهم اینکه شاید باقی چنین
دانسته باشند که ترک انکار گناه صغیره است و ترک کرده باشند دهم اینکه شاید مفتی فوت
شده باشد یازدهم اینکه شاید باقی چنین دانسته باشند که مفتی ایشان مجتهد نیست
و همچنین مانند اینها از احتمالهائی که تصور میشود از برای سکوت باقی و شکی نیست
که سکوتی که این همه احتمالها دارد باشد دلالت بر رضا بودن باقی نمیکند پس اجماع
سکوتی نه اجماع است و نه حجت زیرا که کاشف است از دخول معصوم و نه
از رضای معصوم بلی گاهی سکوت کاشف از رضا میشود بسبب قرینه و چون دلیل

باقی اقوال

باقی قولها بسیار ضعیف بود متعرض آنها نشدیم مطلب پنجم در اینکه اجماع ظنی حجت است یا نه
بعضی گفته اند حجت است و بعضی گفته اند حجت نیست و حق دوم است بجهت اینکه اصل و کتاب
و سنت و عقل دلالت بر حرام بودن عمل بظن میکنند و دلیل نیامده بر حجت بودن این ظن
و ظهور اتفاق و عدم ظهور خلاف در مثل اجماع ظنی است فائده نسبت میان اجماع ظنی
و اجماع سکوتی تباین است و مثل آنست نسبت میان اجماع سکوتی و ظهور عدم خلاف
و مثل اینست نسبت میان اجماع سکوتی و عدم ظهور خلاف با اینهمه بنا بر وجه دیگر
نسبت میان این اعم و اخص مطلق است و اخص اجماع سکوتیست و عدم ظهور خلاف اعم است
و نسبت میان اجماع ظنی و ظهور عدم خلاف نیز اعم و اخص مطلق است و اخص اجماع ظنی است
و اعم ظهور عدم خلاف است و اما نسبت میان ظهور عدم خلاف و عدم ظهور خلاف
تباین کلیست و باقی نسبتها نیز از اینجا ظاهر میشود و اما نسبت میان اجماع محقق
و هر یک از اینها نیز تباین کلیست مطلب ششم در اینکه شهرت حجت است یا نه خلافیست
و در آن چهار قول است اول اینکه شهرت حجت است مطلقا و بعضی بر این رفته اند دوم اینکه شهرت
حجت نیست مطلقا و جمعی بر این رفته اند سیم اینکه حجت است اگر شهرت مخالفی نداشته باشد
و اگر نه نه و اینمذهب بسیار … چهارم اینکه حجت است اگر با آن
دلیلی باشد اگرچه خبر ضعیفی باشد و اگر نه نه و این قول حکایت از محقق بهبهانی شده
و حق اینست که شهرت بنفسه حجت نیست و دلیلش اصل و کتاب و سنت و عقل است و اما اگر با شهرت
و اما اگر با شهرت دلیل معتبری باشد آن دلیل حجت است نه شهرت و وجهش معلوم است و اگر با شهرت
دلیل غیر معتبری باشد اگر آن دلیل غیر معتبر خبر ضعیف باشد حجت است و دلیلش اجماع و بعضی
خبرها و بنای اصحاب است چنانکه … و اگر دلیل غیر معتبر خبر ضعیف نباشد حجت نیست
بهمان دلیلی که در اول گذشت و لیکن خلافی نیست در حجت نبودن شهرت هرگاه ظن از آن
حاصل نشود و دلیل کسیکه میگوید شهرت حجت است مطلقا چند چیز است اول دلیل

دو وجه نیست اول آن دلیلیست که دلالت بر حجیت بودن مطلق مظنه میکند و جوابش اینست که این دلیل دلالت
بر آن نمیکند چنانکه جواب آن گذشت در مسئله حجیت بودن مظنه دویم اخباریست که دلالت میکند
بر وجوب عمل بمشهور مثل روایتی که زراره روایت کرده است از امام جعفر صادق علیه السلام قلت
جعلت فداک یاتی عنکم الخبران المتعارضان فبایهما آخذ فقال علیه السلام خذ بما اشتهر بین اصحابک ودع الشاذ
النادر فان المجمع علیه لا ریب فیه که حاصل معنی آن اینست که عرض کرد زراره فدایت شوم دو خبر متعارض
از شما میرسد بما پس حضرت فرمود که باید زراره عمل کنی بآن خبری که مشهور میان اصحابست و شاذ و نادر
را واگذار بعلت اینکه آن خبری که اجماع بر آن شده شکی در آن نیست و وجه دلالت این خبر اینست که لفظ
ما در الحدیث ما موصولست و ما موصول دلالت بر عموم میکند پس واجبست عمل بشهرة خواه در
روایت باشد و خواه در فتوی و جواب این اینستکه ما موصول در این حدیث مخصص بشهرة در روایت
و شامل شهرة فتوی نیست اگر گوئی که لفظ ما عام است و مورد حکم مخصص عموم نمیشود ما جواب میگوئیم
که لفظ ما در این حدیث شامل شهرة فتوی نیست بدلیل فهم عرف و این تخصیص بمورد نیست بلکه تخصیص
بمورد با اینکه هرگاه این خبر عام باشد شامل همه شهرتها باشد همین خود دلالت میکند بر حجیت نبودن
شهرة در فتوی زیرا که مشهور گفته اند که شهرة در فتوی حجت نیست علاوه بر آن هرگاه عموم خبر را
قبول کنیم میگوئیم که عموم بما معارضست با تعلیل امام علیه السلام که از قولش فان المجمع علیه لا ریب فیه
فهمیده میشود زیرا که این تعلیل دلالت این میکند که مراد از ما اشتهر اینست که همه علما اتفاق
بر آن کرده باشند یعنی مشهور بر آن نحو باشند چه شهرة با مخالف نادر چه مشهور و شکی نیست که چیزی که
مخالف دارد شکی در آنست اگر گوئی که میشود که شهرة مخالف داشته باشد و میشود اشتهار با
و تعلیل این حدیث دلالت بر حجیت بودن شهرت میکند که مخالف نداشته اگرچه در فتوی باشد
و حجت بودن شهرت که مخالف دارد با جماع مرکب علم میشود میگوئیم که ما حجت بودن شهرتی که مخالف دارد
ثابت میکنیم بدلیلها که دلالت بر حرمت عمل بظن میکند و حجت بودن غیر این شهرة با جماع مرکب
تمام میکنیم علاوه بر آن این خبر معارضست با اخبار دیگر که دلالت میکند بر وجوب عمل بخبری که موافق

کتاب خدا باشد و این اخبار اقوی است و وجهش ظاهر است لا اقل هر دو مساوی میباشند
پس دلیلی بر عمل کردن بمشهور نیست اگرچه شهرة در روایت باشد با اینکه این خبر معارض میباشد با دلیلها
که دلالت بر حرمت عمل بظن میکنند و مرجح با این دلیلهاست با اینکه این خبر واحد است و خبر واحد
در اینمسئله حجت نیست و جواب باقی دلیلها اینقول و باقی قولها بسیار ضعیف است و بعضی بخصوصه
فائده هرگاه خبر ضعیفی منجبر شود با جماع ظنی یا اجماع سکوتی یا عدم ظهور خلاف یا ظهور
عدم خلاف حجت باشد حق اینستکه حجت است اگر شهرة از اینها حاصل شود و حجت نیست
اگر حاصل نشود و وجهش معلومست و هرگاه بعض مضمون خبر ضعیف منجبر بشهرة باشد و بعضی
نباشد همه این خبر حجت است یا اصلا حجت نیست یا بقدری که مشهورست حجت است
و باقی حجت نیست یا باید توقف کرد حق اینست که همان قدری که مشهور است حجت بدلیلی که
در حجت بودن خبر ضعیف منجبر بشهرة گذشت در همین مطلب و آن قدر یکه مشهور نیست حجت نیست
بجهة دلیلها که دلالت بر حرمت عمل بظن میکنند و بجهة اینکه شهرة جابر روایة میشود
دلالت نیز میشود یا نه حق اولست اگر شهرة فقها و اصولیین باشد و دلالت شرعی و اگر
جبر شهرة اصطلاحی در اصطلاح خود شان حجت است و وجهش معلوم است و اجماع منقول و اتفاق منقول
منجبر بشهرة حجت نیست بجهة اصل و دلیلهائی که دلالت بر حرمت عمل بظن میکنند و
بسیار انجاست و ذکرش مناسب این محل نیست مطلب هفتم در بیان اینکه شهرة متاخرین مثل
شهرة قدماست یا نه حق اینستکه فرقی نیست در منجبر شدن خبر ضعیف بشهرة اینکه شهرة
قدما باشد یا شهرة متاخرین و بعضی گفته اند که شهرتی که بعد از زمان شیخ رسیده
اصلی ندارد زیرا که کسانی که بعد از شیخ بودند تابع او میباشند خود ایشان رای علیحده ندارند
و اینها باطل است بجهة اینکه این تقلید است و کسانیکه بعد از شیخ میباشند همه مجتهد و مقلد
میباشند شکی نیست که حرامست تقلید بر مجتهدین بلکه خود ایشان تصریح کرده اند بحرام بودن
تقلید و جایز نبودن تدلیس پس چگونه میشود که خود ایشان تصریح بحرام بودن چیزی کنند

و خود شان مرتکب آن شوند بنابراین هر فقیهی که فتوی بچیزی داده و نسبت بکسی نداده
حمل میشود که مراد اینکه آن فتوی خود او است و کسیکه نسبت معصیت بهمه علما بعد از شیخ
میدهد نسبت دادن خطا باو اولیست پس معلوم شد که شهرة متاخرین مثل شهرة قدماست
بنابراین اگر دو خبر با یکدیگر معارضه کنند و یکی مشهور میان قدما باشد و دیگری مشهور
میان متاخرین آیا اول مقدمست یا دویم یا توقف باید کرد اینها احتمال دارد و لیکن
حق اولست چه قدما نزدیک بزمان معصوم بودند و صحت و سقم روایت بهتر مطلع میشدند
بلی اگر دو خبر با یکدیگر معارضه کنند از جهة دلالت و یکی از آنها مشهور قدما باشد و دیگری
مشهور متاخرین دویم اولیست زیرا که متاخرین دقت نظرشان بیشتر است و بحث و جواب
بسیار در آنجاست بجهة اختصار مطلب هشتم در بیان اجماع مرکب و عدم قول بالفصل
اما اجماع مرکب اینستکه امامیه اختلاف کنند در حکم شرعی بدو قول یا بیشتر کاشف از
رضای معصوم باشند باینمعنی که قطع حاصل شود که معصوم راضی بیکی از این قولها میباشد
و راضی نمیباشد بترک همه اینقولها و اما عدم قول بفصل اینستکه علما حکمی را تفصیل نداده باشند
چه اتفاق در آن کرده باشند و چه اختلاف بطوریکه این تفصیل ندادن کاشف از رضای معصوم باشد
و نسبت میان اجماع مرکب و عدم قول بفصل عموم من وجه است زیرا که موضوع در دویم باید یکی
باشد خواه اختلاف در حکم آن شده باشد یا نه و باید اختلاف شده در حکم اول خواه موضوع واحد
باشد خواه متعدد و اما اجماع مرکب و عدم قول بفصل هر دو حجت میباشند زیرا که کاشف
از رضای معصوم میباشند و رضای معصوم حجت است با جماع و اتفاق و ضرورة و هر قول و بحث
و جوابی که در اجماع بسیط گذشت در اینجا نیز جاریست زیرا که هر دو اجماع میباشند
در حقیقت نهایت اینکه بعضی بسیط میباشند و بعضی مرکب مطلب نهم در بیان خرق اجماع مرکب و عدم
قول بفصل محقق اجماع مرکب و عدم قول بفصل اینستکه هرگاه همه علما در یک مسئله دو قول
یا بیشتر داشته باشند یا همه ایشان اتفاق کرده باشند بر تفصیل ندادن حکمی آیا جایزست

در اول که اجماع مرکب باشد احداث قول تازه غیر از آن قولها که در میانه حق دویمست زیرا که خرق اجماع
مرکب لازم دارد مخالفت رضای معصوم را و این باطلست با جماع بلکه با تفاق بلکه جایز نبودنش
بدیهیست و اما بنابر اینستکه در مطلب ... معلوم شد که رضای امام با یکی
از اینقولهاست در اجماع مرکب و عدم قول بفصل مثل اجماع مرکبست در جایز نبودن تفصیل آن زیرا که
معصوم راضی بتفصیل آن چنانکه گذشت پس هرگاه قول تازه در اول احداث شود و قول
بفصل در دویم مستلزم مخالفت رضای معصوم است حاصل اینکه جایز نیست خرق اینها
بلکه لازمست که تفصیل ندهد در عدم قول بفصل و عمل بمقتضای آن نماید و در اجماع
مرکب اینکه تخییر کند و هر کدام از قولها که خواهد عمل کند هرگاه مرجحی از برای یکی از اینها نباشد
و حاکم باین حکم عقل قاطع است و اگر یکی از اینها مرجح داشته باشد باید عمل بآن نماید مثل
دو خبری که با هم معارضه نمایند اگر کسی گوید که خرق اجماع مرکب بدو قسم حاصل میشود
اول اینکه قول تازه احداث کند که اصلا احدی نگفته باشد دویم اینکه تفصیل دهد
اینقولها را باینمعنی که عمل بهریک از این قولها کند بیک وجهی و عمل نکند بهیچیک از اینها
بوجهی دیگر و اگر خرق اجماع بمعنی اول باشد مسلم که جایز نیست و اما اگر بمعنی دویم باشد
منع میشود جایز باشد بلکه لازمست زیرا که اگر تخییر کند احتمال دارد که موافقت کل رضای
امام کرده باشد و احتمال دارد که مخالفت کل رضای امام کرده باشد و اما اگر تفصیل دهد اینقولها
و عمل بهریک کند فی الجمله عمل ببعض رضای معصوم کرده و فی الجمله عمل ببعض رضای معصوم نکرده
و شکی نیست که دویم اولیست جوابش اینست که اینقولها با یکدیگر معارضند و قطع حاصل
که یکی از اینها موافق رضای معصومست و آن معین نیست که کدام است و احتمال موافق بودن رضای معصوم
در همه مساویست و هیچیک مرجح ندارد پس در اینوقت باید تخییر کند و اگر نه باید عمل
بهمه قولها کرد یا باید طرح همه اینها کرد یا باید عمل کرد بهریک فی الجمله یا باید عمل بیکی
معین از اینها کرد اگر اول و دویم و سیم باشد لازم آید مخالفت کردن رضای معصوم و اینها باطل

وملازمه ظاهر و اگر بهادرم با تنویع بلا مرجح لازم آید پس معین شد عمل بتخییر اگر کسی کوید که
قول بتخییر در اجماع مرکب نیز لازم دارد خرق اجماع مرکب را زیرا که هیچیک از این قولها
قول بتخییر نیست پس باید توقف کنند نه تخییر جواب میکوئیم که قول بتخییر قولی نیست در مقام
اجتهاد بلکه حکمیست در مقام عمل و اینکه کفتیم که جایز نیست خرق اجماع مرکب و عدم قول بفصل
بنابر مذهب مختار بود که اجماع مرکب و عدم قول بفصل حجت میباشد از جهت اینکه کاشف از
رضای معصوم میشود چنانکه در مطلب هشتم همین باب کذشت و اما بنابر مذهب شیخ که اجماع
بسیط و مرکب و عدم قول بفصل را حجت میداند بدلیل لطف و اخبار چنانکه در اجماع بسیط
خرق اجماع مرکب جایز است بوجه دوم سابق و آن اینست که تفصیل دهد قولها را در اجماع مرکب
و عمل کند بهر یک فی الجمله نه اینکه احداث قول تازه کند که اصلا دخلی بآن قولها نداشته باشد
زیرا که این خرق اجماع مرکب منافات با دلیل لطف و اخبار ندارد چه این قول دلالت بر آن میکند
که رضای معصوم بیرون از این قولها نیست بلکه از جهت دیگر شیخ این نوع از خرق را جایز نمیداند
و آن اینست که این قول مستلزم مخالفت حق است در واقع چه در واقع یکی از این قولها حق
حق است هر دو فی الجمله چنانکه الآن کذشت و از این جهت است که شیخ حکم بتخییر کرده نیز در اجماع
مرکب و اما اگر منافات این قول احداث قول تازه نماید که اصلا دخلی بآن قولها نداشته باشد
جایز نیست خرق اجماع مرکب بنابر مذهب شیخ نیز اصلا حتی بدلیل لطف و اخبار زیرا که اگر
جایز باشد خرق لطف لازم آید نسبت بصاحب قولهای سابق و این ظاهر است و ملازمه ظاهر
فایده
اگر کسی کوید که علما ذکر کرده اند بعد از مسئله خرق اجماع مرکب مسئله دیگر را و آن اینست که
که اگر امت اختلاف کنند بر دو قول لیکن یکی از ایشان دو قول دلیل اجتهادی باشد و اتفاق
داشته باشند بر عدم حکم کردن بآن و اگر هیچیک از ایشان قول بدلیل اجتهادی یا اتفاق حق
نداشته باشد معظم علما کفته اند باید بتخییر کرد و بعضی کفته اند باید طرح هر دو قول کرد
و رجوع باصل نمود و ظاهر اینست که منافات میان این دو قول ایشان در اینجا و مسئله

فیما ذکر

زیرا که ظاهر ایشان در مسئله خرق اجماع مرکب جایز نبودن خرق اجماع مرکب و قائل بودن بتخییر نیست
با اجماع و در اینمسئله تصریح کرده اند بوجوب مخالفت زیرا که اگر کسی که طرح هر دو قول کند عمل باصل
میکند خرق اجماع مرکب را جایز میداند و این ظاهر است و جواب این اینست که ایشان در مسئله
اول در صدد بیان اجتهاد و نفس بیان جایز نبودن خرق اجماع مرکب میباشند با قطع نظر از حکم
و در مسئله دویم در صدد بیان فقاهت و کیفیت عمل بآن میباشند یا اینکه مراد ایشان
در مسئله خرق اجماع مرکب بیان تحقیق خودشان میباشد و در اینمسئله مراد ایشان بیان
اقوالست یا اینکه اجماع منافات با مخالفت ندارد مطلب دهم در اینکه جایز است که صاحب قولهای
مختلفی که در اجماع مرکب میباشند اتفاق کنند بر یکی از این قولها یا نه حق اول است بنابر
مذهب مختار و مشهور زیرا که جایز است که ظاهر شود خطای یکی از این قولها و حق بودن
قول دیگر و بعد از ظاهر شدن خطای این قول لازم آید که همه متفق شوند بر صواب پس
بنابراین اجماع مرکب اجماع بسیط کردد و عمل بتخییر جایز نباشد چه تخییر از جهل بحکم بهم رسید
و بعد از اینکه جهل برطرف شد تخییر برطرف میشود و اما شیخ این را جایز نمیداند و دلیلش
آنچه در کتاب عده اش بیان کرده حاصلش بفارسی اینست که چونکه ما اختیار کردیم قول
بتخییر در دو قول مساوی در اجماع مرکب جایز نیست اینکه صاحبان این دو قول بیکقول
متفق شوند زیرا که اگر جایز باشد اینکه متفق شوند لازم آید که قول دیگر باطل باشد
و حال اینکه ما کفتیم که تخییر باید کرد و متفق شدن ایشان بیکی از این دو قول منافات
با تخییر دادن ما دارد این بود حاصل کلام شیخ و در این دلیل حق اینست که دلیلش ضعیف است زیرا که
سبب تخییر جاهل بودن بحکم بود و بعد از اینکه معلوم شد که یکقول حق است و دیگری باطل جاهل
بودن که سبب تخییر بود برطرف شد پس تخییر نیز برطرف میشود چه بر معلوم است که وقتیکه سبب رفت
مسبب نیز میرود و ممکن اینکه شیخ تخییر را واجب بداند مطلقا با اجماع و لیکن این نحو از این
اجماع ظاهر نیست چنانکه ظاهر است مطلب یازدهم در اینکه جایز است علما متفق شوند بعد بقول تازه

در اجماع مرکب در مسئله اجماع مرکب یا نه و بعد متفق شوند بقول تازه غیر از قولهای
در اجماع مرکب باشد یا نه حق دو قسمت زیرا که اجماع مرکب کاشف از رضای معصوم است
و مخالفت کردن از رضای معصوم جایز نباشد بلکه اگر اجماع مرکب قطعی نباشد و ظنی باشد
جایز است و بعضی معلوم است یا جایز است اینکه علما یکبار اجماع کنند و در یکقول
اختلاف کنند بعد دو قول یا بیشتر باشد حق در قسمت اگر قطعی باشد و بعضی معلوم است مطلب دوازدهم
در اینکه جایز است هر فرقه قول دیگر را اختیار کنند در اجماع مرکب یا نه حق اول است
اگر اجماع کنند اشتهار باشد که قول امام در آن بطریق تقیه بوده یا اجماع مرکب ظنی باشد و دلیلش
ظاهر است و حق دویم است اگر اجماع قطعی باشد و احتمال تقیه نداشته باشد زیرا که مخالفت این
اجماع مخالفت رضای معصوم است و آن جایز نیست مطلب سیزدهم در اینکه هرکاه یکفرقه در اجماع مرکب
بمیرند باعث باطل بودن قول آن فرقه و حق بودن قول فرقه دیگر میشود تا اینکه اجماع مرکب
بسیط شود یا نه خلافست و در آن دو قولست بعضی کفته اند اول را و بعضی دویم را و حق دویم است
زیرا که مردن یکفرقه باعث بطلان قول ایشان نمیشود چه معلوم است که این اجماع مرکب بعد از فوت
ایشان باز کاشف از رضای معصوم است چنانکه پیش از فوت ایشان کاشف بود و رضای
معصوم حجت است با اینکه اگر چنین باشد باید هیچ اجماع مرکبی بلکه اجماع بسیطی نیز در شریعت
نباشد زیرا که همه اجماع کنندکان فوت شده اند و فوت ایشان بنابراین باعث باطل
قول ایشان و اینها باطل است بلکه باطل بودنش ضروریست و دلیل مخالف چون
بسیار ضعیف بود متعرض آن نشدیم مطلب چهاردهم در بیان اینکه اجماع منقول بنقل غیر متواتر
حجت است یا نه خلافست و در آن سه قولست اول اینکه حجت است و جمعی بر این رفته اند دویم اینکه
حجت نیست و بعضی بر این رفته اند سیم توقف است و محقق توقف در وافیه این را اختیار کرده و حق اینست که
اجماع منقول حجت نیست بجهت اصل و دلیلهائی که دلالت بر حرمت عمل بظن میکنند
و دلیلی که دلالت بر حجت بودن خبر واحد میکند شامل آن نیست چنانکه خواهد آمد انشاء الله و مایه مختار

میکند اینکه

میکند اینکه اسم و رسم اجماع منقول در بیشتری کتابهای قدماء مذکور نیست بلکه کسیکه
مطلق ظن را حجت میداند آنرا حجت میداند و بعضی معلوم است اینهم در رد کسیکه ظن از اجماع
منقول حاصل نشود و اما اگر ظن حاصل نشود حجت نیست باتفاق علما و چنانکه خبر واحد منقسم
بمتواتر و آحاد و آحاد آن منقسم میشود بصحیح و حسن و موثق و ضعیف و مانند اینها اجماع منقول نیز
منقسم میشود باینها و بعضی معلوم است فایده شهید در ذکری کفته که مراد علماء
از اجماعهائی که در کتابهای خود ذکر کرده اند و اینها مخالفی دارند شهرت است و این
شهرت را اجماع نامیده اند بجهت اینکه در وقتی که ادعای اجماع کرده اند مخالفی
ندیده اند یا تاویل خلاف شیخ کرده اند که با اجماع جمع شود یا مراد ایشان از اجماع
اجماع در روایت حدیث است و حق اینست که این توجیه شهید بسیار ضعیف است زیرا که
اجماع در اصطلاح علما اتفاق جماعتی است که کاشف از دخول قول معصوم یا رضای معصوم باشد
و در هیچیک بودن مخالف تا دری خورد ندارد چنانکه معلوم شد در باب اجماع و شکی نیست
که لفظیکه حقیقت باشد در چیزی نزد قومی و ذکر شود در میان آن قوم و قرینه ای
نباشد حمل میشود بر همان معنی حقیقی نزد ایشان و شکی نیست که علما لفظ اجماع را ذکر کرده اند
و قرینه ای بر این نیاورده اند که مراد ایشان از اجماع شهرت است پس باید مراد ایشان از اجماع
خود اجماع باشد و اگر نه لازم می آید که علما تدلیس کرده باشند بلکه لازم میاید که
ایشان علمای بعد از خودشان را بضلالت انداخته باشند زیرا که علمای بعد از ایشان
از لفظ اجماع اجماع میفهمند بخصوص کسانیکه اجماع منقول را حجت میدانند و شهرت را حجت
نمیدانند تتمیم بنابر مذهب کسانیکه اجماع منقول را حجت میدانند هرکاه دو اجماع منقول
یا بیشتر با یکدیگر معارضه کنند و یکی مشهور باشد و دیگری غیر مشهور اجماع منقول مشهور
مقدم است و اگر هر دو مشهور باشند و لیکن شهرت یکی میان قدما باشد و دیگری مشهور
میان متاخرین اول اقوی است زیرا که قدما نزدیک بزمان معصوم بودند و اطلاع ایشان بیشتر و

دلیل بنیر است و اما اگر هر دو مشهور نباشند ما یا مساوی باشند با ترجیح در هیچیک از دو شهرت نباشد باید تخییر کرد و اگر مرجح معلوم شود اما دو اجماع قطعی با یکدیگر معارضه نکنند چه هر دو بسیط باشند یا هر دو مرکب یا مختلف مگر اینکه یکی احتمال تقیه داشته باشد چه در این وقت معارضه جایز است و اینکه احتمال تقیه ندارد مقدم است و در صورتی که ظاهر و اما دو اجماع ظنی باهم معارضه کنند بنا بر قول به حجیت آن و باید رجوع شود به مرجحی که ظن حاصل از آن قوی‌تر است چه هر دو مرکب یا هر دو بسیط و چه مختلف و اگر ظن در هر دو مساوی باشد باید تخییر کرد و اجماع ظنی قطعی معارضه نکند و وجهش معلوم است

باب دوم در بیان قرآن و در آن چند مطلب است مطلب اول در شناختن آن و بیان محل نزاع است اما قرآن آن کلامی است که نازل شده باشد از جانب خدا بطریق اعجاز و اما بیان محل نزاع اینست که قرآن یا محکم است یا متشابه و محکم یا نص است یا ظاهر و نزاعی نیست در حجیت بودن نص آن هرگاه قطع از آن حاصل شود و نزاع در این است که قطع از قرآن حاصل میشود یا نه بعضی گفته‌اند که قطع حاصل میشود و بعضی گفته‌اند نمیشود و حق اول است زیرا که از بعض نصهای قرآن قطع حاصل میشود مثل وقطع حاصل است که مراد از حنا [illegible] الهی از قول خودش احل الله البیع و حرم الربوا ولله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلا و اذا قمتم الی الصلوة فاغسلوا وجوهکم و ایدیکم الی المرافق حلال بودن بیع است در اول و وجوب بودن ربا است در دوم و واجب بودن حج و وضوء در سیم و چهارم و اما ابنعاب [illegible] نیست در نصهای قرآن و کسی که انکار میکند که قطع از هیچ نص قرآن حاصل نمیشود انکار بدیهی میکند و دلیل منکر میشود این باشد که نسبت متشابه دلالت و اراده عموم و غیر آن ونظایر آن در فصل اینست که دلالت بر معنی خود میکند بطریقی که احتمال غیر ندارد و اما اینکه مراد متکلم اراده کرده دلیل میخواهد و دلیل نیست مگر اصول مثل اصل عدم قرینه و اصل عدم تخصیص و عدم تقیید و مانند اینها و شکی نیست که قطع از هیچیک از اینها حاصل نمیشود پس مرادی که بسبب چند اصل ظنی حاصل شود قطعی نباشد و جواب اینست که این در وقتی تمام است که ما ندانیم که قرینه متصل با لفظ بوده یا نبوده و میگوییم که نبوده بجهت اصل و اما اگر قطع داشته باشیم که قرینه نبوده و یا امور دیگر

بالفظ بوده قطع بمراد از نص حاصل میشود و ما قطع داریم که حنا اقدس الهی جل شانه ظاهر در اینها که ذکر کرده اراده نموده بخصوص نسبت براج بودن حج و وضوء در آیه سیم و چهارم که گذشت پس در آن نصها که قطع حاصل شده امور مذکوره را باصل دفع نمیشود بلکه نبودن اینها بقطع حاصل میشود و لیکن ظاهر شد اینکه قطع از بعضی نصهای قرآن حاصل میشود بالضروره و نزاع در حجیت بودن آن نیست چنانکه نزاع در حجیت نبودن متشابه نیست بلکه نزاع در ظاهر قرآن است مطلب دوم در اینکه ظاهر قرآن حجت است یا نه خلافست و در این هفت قول است چنانکه بعضی گفته اند اول اینکه حجت است مطلقا دوم اینکه حجت نیست مطلقا سیم اینکه حجت است اگر نص باشد و اگر نه حجت نیست چهارم اینکه حجت است از برای مشافهین و حجت نیست از برای غائبین پنجم اینکه حجت است در غیر مسئله اصولی و حجت نیست در مسئله اصولی ششم اینکه حجت نیست مگر عام مخصص آن هفتم اینکه ظاهری حجت است که اجماع شده باشد که آن ظاهر است و اگر نه حجت نیست و حق اول است و دلیلش سه چیز است اول اجماع شده دوم سیره علما و صحابه است سیم خبرها متواترات مثل حدیث ثقلین و خبرهائیکه دلالت میکند بر اینکه هرگاه دو چیز با یکدیگر معارضه کنند باید ایشانرا عرض بکتاب خدا کرد و هر کدام که موافق آن باشد باید عمل کرد و هر کدام که مخالف آن است باید ترک کرد و مثل اینها خبرهائیکه دلالت میکند بر فاسد بودن عقد و نکاح و طلاق که مخالف کتاب خدا باشد و وجه بودن اینها اگر موافق آن باشند و بر ظاهر است که این خبرها دلالت بر حجت بودن ظاهر قرآن میکنند و کسی که میگوید ظاهر قرآن حجت نیست میگوید که دلیلش خبرها چند باشد مثل خبرهای متواتری که دلالت میکند بر اینکه جمیع قرآن و حفظ آن و علم ظاهر آن و باطن آن و ناسخ آن و منسوخ آن و ما اینها مختص بامام علیه السلام و مثل خبرهای متواتری که دلالت میکنند بر جائز نبودن تفسیر قرآن برای خود و این خبرها دلالت میکنند بر جائز نبودن عمل بظاهر و جواب اینست که این خبرها دلالت بر حجت نبودن ظاهر قرآن نمیکنند زیرا که خبرهای اول دلالت میکنند بر اینکه مجموع قرآن و حفظ آن و علم ظاهر آن و باطن آن و ما اینها مختص بامام علیه السلام

و دلالت نمیکند که هر یک بخصوص با ایشان باشد بنابراین جایز است که علم ظاهر قرآن بتنهائی غیر از امام داشته باشد با اینکه این اخبار دلالت نمیکنند بر اینکه ظن حاصل از قرآن مخصوص ایشانست بلکه دلالت بر این میکنند که علم ظاهر قرآن و باطن آن و ما اینها مخصوص ایشانست و نحن در ظن حاصل از قرآن هستیم در علم حاصل از آن چنانکه ظاهر است با اینکه این اخبار معارضه با اخبار مختار و دلیلها آن نمیکند چه دلیلهای مختار قطعی میباشد و این اخبار ظنی زیرا که متواتر نیستند و دلالت کردن بر جائز نبودن عمل بظاهر قرآن و اما خبرهای دوم نیز دلالت نمیکنند بر جائز نبودن عمل بظاهر قرآن بلکه اینها دلالت میکنند بر جائز نبودن تفسیر کردن قرآن برای خود و معنی تفسیر در لغت ظاهر کردن مراد است از لفظ مشکل و لفظ مشکل مجمل است و شکی نیست که ظاهر قرآن مجمل نیست پس این اخبار نیز دلالت بر جائز نبودن عمل بظاهر قرآن نمیکنند بلکه دلالت میکنند بر جائز نبودن عمل بمتشابهات قرآن بتفسیر برای خود و ما نیز بآن قائلیم با اینکه این اخبار معارضه با دلیلهای مختار نمیکنند زیرا که متواتر بودن این اخبار در این دلالت ممنوع است اگر گویند که دلیلهای مختار معارضه است با قول خدای تعالی فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون و قوله تعالی لا یعلمه الا الله والراسخون فی العلم بلکه معارض است با دلیلها که دلالت بر حرمت عمل بظن میکنند بخصوص با آیه‌ها بسیاری اینند دلیلها معارض با دلیلهای مختار میکنند و اگر اینها اخبار نیستند اینها نیز اقوی نیستند پس باید توقف و رجوع باصل کرد و اصل جایز نبودن عمل بظن است جواب میگوییم که هیچیک از اینها معارضه با دلیلهای مختار ندارد و اما آیه اول بجهت اینکه دلالت میکند بر اینکه واجب است سؤال کردن از اهل ذکر که معصومین باشند بجهت اینکه نمیدانند بنابر تفسیری با اینکه مطلق عالم باشد بنابر تفسیر دیگر و بهر تقدیر شکی نیست که ما میدانیم که ظاهر قرآن حجت است بدلیلهای قطعی که گذشت پس معارضه در دو صورت ندارد و اما آیه دوم بجهت اینکه این آیه معارضه با دلیلهای مختار نمیکند زیرا که این ظنی الدلاله و قطعی السند است و دلیلهای مختار هم قطعی الدلاله و هم قطعی السند است و اما معارضه نمیکند آن آیه دوم با دلیلهای مختار

بجهت اینستکه آیه دوم دلالت بر این نمیکند که غیر خدا و معصوم بنابر تفسیری یا غیر خدا و مطلق راسخین کسانی که در علم بنابر تفسیر دیگر علم بقرآن ندارند ولیکن دلالت نمیکند بر جائز نبودن عمل بظاهر قرآن چنانکه ظاهر است با اینکه این آیه برابری با دلیلهای مختار نمیکند بهمان دلیلی که در جواب آیه اول گذشت و اما دلیلهائیکه دلالت بر جائز نبودن عمل بظن میکنند و ما قطع داریم که ظاهر قرآن حجت است بدلیلهائیکه گذشت پس اینها معارضه با دلیلهای مختار نمیکنند بدلیلی که در آیه اول گذشت و اما آیه‌هایی که دلالت بر حرمت عمل بظن میکنند نیز معارضه با دلیلهای مختار نمیکنند و وجهش در جواب دلیل سیم گذشت و تایید مختار میکند چهار چیز اول قول خدای تعالی افلا یتدبرون و مانند آن دوم شهرت علما سیم اجماعهای منقول چهارم ضرورت حکایت شده و چون دلیلهای باقی قولها بسیار ضعیف بود و با طل بودن آنها ظاهر میشد از دلیلهای مختار متعرض اینها نشد و بحث و جواب بسیار در اینجا هست و ذکرش مناسب در اینجا نیست

مطلب سیم در اینکه ظن حاصل از قرآن مادامی که ظن بالخصوص حجت است یعنی که اصلی در انجار نشود مثل اصل عدم قرینه و عدم تخصیص و مانند اینها اگر چه ظن از آن حاصل نشود بسبب معارضی غیر معتبر مثل قیاس و استحسان و مانند اینها حق دوم است و دلیلش همان دلیلهای مختار است که در مطلب دوم گذشت با اینکه شایع نیست

مطلب چهارم در اینکه چیزی در قرآن زیاد شده یا نه خواه اینکه سوره در قرآن زیاد شده و دلیلش اجماع و اتفاق و ضرورت است و شاهد بر آن خود قرآن است چنانکه ظاهر است با اینکه قرآن معجزه رسول صلی الله علیه و آله است و زیاد شدن سوره در آن منافات با اعجاز دارد و این ظاهر است علاوه بر این هرگاه سوره در آن زیاد شده باشد نمیتوان تمسک کرد ببعضی سوره قرآن چه سوره زیاد شده مشتبه است با سایر سوره‌ها و معلوم نیست که سوره زیاد شده کدام است و این باطل است اجماعا و اتفاقا و ضرورة و همچنین آیه که تو معنی خود

زیاد نشده در قرآن نیز و دلیلش دلیل آن چیزیست که در زیاد نشدن مذکور شد اگر گویم
که همه دلیلها آن در اینجا نیز جاریست و مثل اینست یک حرف که معنی را تغییر دهد و اما
مثل اینست یک آیه و یک کلمه و یکی که معنی را تغییر ندهد باید حق اول است و دلیلش
علاوه بر اصل اینست که هرگاه اینها زیاد شده باشند در قرآن منافات با معجزه بودن
قرآن دارد و این باطلست و بعضی ظاهرها اینکه دلالت بر زیاد نشدن اینها میکنند قول خدای تعالی
و انا له لحافظون و قول خدا تعالی لا یاتیه الباطل من بین یدیه و ما اینها و تایید میکند
این مطلب را اجماعهای منقول **مطلب ششم** در اینکه چیزی از قرآن از آن بیرون رفته باشد
خلاف است کثیری اول را گفته اند و بعضی دویم را و حق اول است و دلیلش خبرهای متواتر است
اگر کسی گوید که اخبار معارض باشد با آیه که الان گذشت زیرا که اینها دلالت میکند که هیچ چیز
از قرآن زیاد و کم نشده جواب میگوئیم که دو آیه برابری با خبرهای متواتر نمیکند زیرا که آیه
دو آیه صدور و شان قطعی بود دلالتش ظنی میباشد و این خبرها دلالة الشان و صدور
هر دو قطعیست و شکی نیست که در تعارض اقوی مقدم است با اینکه آیه عامند و این خبرها خاص و خاص مقدم
بر عامست **مطلب هفتم** در اینکه قرائتی که اتفاق کردند قراء سبع بر نقل آن از نبی صلی الله علیه و آله
متواتر است یا نه حق اول است و دلیلش اجماع و اتفاق و ضرورت است بلکه حق در اینست که قرائتی
که یکی از اینها از نبی نقل کرده باشد متواتر است یا نه حق دویمست زیرا که واحد هم تواتر نیست
باتفاق اگر کسی گوید که بعضی اخبار دلالت میکند بر اینکه قرائت هر یک از قراء سبع متواتر است
مثل روایتی که از نبی روایت شده که خبر معروفی دیگر گویند که نبی گفت که خدا امر کرده است
ترا باینکه قرآن قرائت کنی بر یک حرف پس من گفتم خداوندا وسعت ده بر امت من [illegible]
الحق هفت حرف قرائت کنی [illegible] که خصم تمسک کرده جواب اینست که
روایت ضعیف است با اینکه خبر واحد است و خبر واحد در این مسئله حجت نیست علاوه بر آن این خبر هم دلالت

ندارد که قرائت هر یک از قراء سبع از قرآنست و این ظاهر است با اینکه این معارضست با دو خبر دیگر
و اوسط است و اینکه قرآن هفت بطن دارد و آن خبر عامست و این خبر خاص و حمل عام بر خاص لازم است
و همچنین معارضست با خبر دیگر که دلالت میکند که قرآن هفت قسمت است و این خبر عام و این خاص است
و حمل عام بر خاص لازمست و دلیل آنکسی که گفته است که قرائت هر یک از قراء سبع متواتر است
اول اجماع منقولست و جواب اینست که اجماع منقول ممنوع است با اینکه اجماع منقول در این مسئله حجت نیست
دویم حدیث نبویست که الان گذشت و جوابش نیز همانست که گذشت سیم شهرت است و جوابش جواب
اجماع منقول گذشت **مطلب هشتم** اینکه جایز است قرائتی که قراء سبع بر آن اتفاق کرده یا بخصوص هر کدام
موافق قرائت باقی قراء نیز یا بخصوص هر کدام موافق خطهای همه قرآن باشد بخصوص هر کدام موافق قواعد لغت
و نحو و صرف و معانی اینها باشد و دلیلش اجماع و اتفاق و ضرورت است با اینکه اگر این جایز نباشد تکلیف بما لا یطاق لازم آید
و اینها باطلست و ملازمه ظاهر و نیز جایز است قرائت هر یک از قراء سبع اگر شاذ نباشد باجماع بلکه باتفاق
و سیره بلکه اگر چنین نباشد تکلیف بما لا یطاق لازم آید زیرا که سوره در قرآن نیست که ما یقین داشته باشیم که همه
آیهایش متواتر قراء سبع است و حال اینکه واجبست بر مکلفین اینکه دو سوره قرائت کنند در رکعت اول و دویم
هر نمازی بخوانند با اینکه این منافات دارد با صحیح بودن قرائت قرآن در هر جزو و در هر سال
و دقیقه بلکه جایز بودن از ضروریات ظاهر است بلکه قطعا اگر گویند که این منافات دارد با متواتر نبودن قرائت
هر یک از قراء سبع چنانکه مذکور شد در مطلب ششم جواب گوئیم که متواتر نبودن این منافات با جایز
بودن قرائت ندارد و این ظاهر است اگر گوئی که قرائتی که متواتر نیست قرآن نیست و واجبست قرائت سوره
قرآن در نماز پس لازم می آید که غیر قرآن بلکه قرائت غیر قرآن در نماز تشریع و حرام جواب میگوئیم که این در صورتی
تمام است که یقین باشد که قرائت هر یک از سبع قرآن نیست و اما اگر مظنه حاصل شود که از قرآنست یا گوئی
و قرائت جایز است در آن نیز بدلیلها که مذکور شد و تشریع در اینجا لازم نیاید زیرا که تشریع داخل کردن
در دین است آنچیز را که معلوم باشد که از دین نیست و معلوم شد که جایز بود قرائت هر یک از قراء سبع نیز
بلکه ضروری دین است چنانکه اشاره بآن شد اگر گوئی که هرگاه که مظنه حاصل شد که قرائت هر یک از سبع از قرآنست

کفایت نمیکند زیرا که ظن در موضوعات معتبر نیست جواب میگوئیم که دلیلی که دلالت میکند بر معتبر
نبودن ظن در موضوعات معتبر یا اصول است یا عمومات و هیچیک برابری با دلیلها اعتبار نمیکند زیرا
که اینها خاصند و آنها عام و عام مقدم بر خاص نیست و جواب بسیاری در اینجا هست و ذکر نشد
بخاطر اختصار **مطلب نهم** در اینکه جایز است قرائت شاذ خواه از سبع باشد خواه از غیر اینها
یا نه حق دویمست و دلیلش اصل اشتغالست اگر گوئی که اصل اشتغال معارض است با
استصحاب صحت هرگاه مصلی داخل نماز شود بطریق صحیح و بعد از آن شروع بقرائت شاذ کند
و استصحاب مقدم بر اصل اشتغال است و نیز در اینصورت معارض است با قول خدای تعالی
و لا تبطلوا اعمالکم در کتاب خدا اقوی از آنست جواب میگوئیم که این استصحاب معارض است
با استصحاب فساد هرگاه مصلی در اول شروع بنماز قرائت شاذی بجا بیاورد و استصحاب
فساد مقدم زیرا که شهرت با آنست ظاهرا با اینکه بعد از معارضه کردن استصحاب صحت و فساد
صحت دلیل بخواهد با اینکه اصل اشتغال دلیلست سالم از معارض نماز و بجا آوردن
در اینجا سخن اختصار نمود **تأمل** اگر قرائتهای جایز با یکدیگر معارضه کنند باید
رجوع بمرجح نمود و مرجح بسیار است از آنجمله هرگاه اینها با یکدیگر معارضه کنند قرائت سبع
اولیست از قرائت غیر سبع و همچنین هرگاه قرائت هر یک از سبع با یکدیگر معارضه کنند کدام
ضبطش و حفظش و علمش و [illegible] اینها زیادتر آن اولیست و شهرت اصولیین و فقها و قراء
و لغوی و نحوی و صرفی و مانند اینها نیز مرجح میشود و همچنین علو [illegible] **مطلب دهم** در بیان نسخ
و در آن است دو مقام **مقام اول** در شناختن نسخ و بدا اما نسخ در لغت زایل کردن چیزیست
و در اصطلاح تعریفهای بسیار دارد و حق اینست که نسخ در اصطلاح برطرف شدن حکمیست که
ثابت شده باشد در زمان نبی عطفا بعد از آن بطریقی که هرگاه انقطاع آن نبود هر آینه بود
حکم و خطاب اول باقی بود بحال خود بنا بر این نسخ و تخصیص شریک باهم در اینکه هر دو
قصر عامست ببعض فردهای خود ولیکن فرق است میان این دو اول اینکه نسخ قصر عام است

ببعض فردهای زمانی و تخصیص قصر عامست ببعض فردها چه زمانی باشند چه غیر زمانی دویم اینکه ناسخ باید
بعد از منسوخ باشد و خاص جایز است پیش از عام و با عام و بعد از عام باشد سیم اینکه نسخ جایز است
تا اینکه همه فردهای زمانی آن عام بیرون رود و جایز نیست در عام که همه فردهای آن بیرون رود چهارم
اینکه جایز است نسخ شریعتی بشریعت دیگر و تخصیص عام شریعتی بشریعت دیگر جایز نیست و مانند
اینها فرقهای بسیار است بجهت اختصار نمود و اما بدا در لغت ظاهر شدن چیزیست بعد از مخفی بودن
و در اصطلاح چهار معنی دارد از معتبر است اول اینکه مامور به در آن جزو باشد دویم اینکه مکلف یکی
سیم اینکه وجه حکم بجز باشد چهارم اینکه زمانی باشد و بنا بر این بدا جایز نیست نسبت بذات اقدس الهی
در هیچ شریعتی و در هیچ خلقی بلکه الجنان ما تقدم اگر جایز باشد لازم آید تغییر در ذات اقدس الهی
و اینها باطلست بضرورت عقل چه تغییر از خاصه مخلوقست بلی بدا گاهی اطلاق بمعنی دیگر میشود
نزد شیعه و آن اینست که مامور چیزی را بداند و یا مظنه کند که بعد خواهد شد و بعد خلاف آن
ظاهر شود و از این قبیلست بنا بر وجهی تکلیف حضرت ابراهیم بذبح حضرت اسمعیل علی نبینا و آله و علیهما السلام
زیرا که حضرت ابراهیم در خواب دید که مقدمات ذبح را بعمل می آورد و از آن خواب چنین فهمید که بعد
مکلف بذبح خواهد شد و بعد در بیداری خلاف آن ظاهر شد **مقام دوم** اینکه نسخ جایز و واقعست
در عرف باتفاق همه ملتها و شریعتها و همچنین نسخ جایز است در شریعتها باتفاق مسلمین مگر ابی مسلم
بحر اصفهانی و بعضی یهود و مغربان از اینها ممتنع میدانند و حق جواز است زیرا که از فرض وجودش محالی
لازم نمی آید و این ظاهر است با اینکه از جمله مصلحتهای تکلیف حکیم توطین و امتحان مکلف است
بالفرض و توطین حاصل میشود در مکلف بنسخ عبادتها پس از جهت این مصلحت نسخ لازم میشود
با اینکه نسخ عام مثل تخصیص عام است در حقیقت و شکی نیست که تخصیص عام در شریعتها جایز است
پس نسخ عام نیز جایز باشد با اینکه مختار آنست که حسن و قبح بعضی چیزها بوجوه و اعتبارات
مختلف میشود چنانکه خواهد آمد انشاء الله پس بنا بر این هرگاه شارع نسخ نکند بیان حسن و قبح
آن فعل شده کو در آنکه و اینها باطلست و ملازمه ظاهر حاصل اینکه جایز بودن نسخ در شریعتها بر

و مانع استدلال کرده بچند چیز اول آنکه اطلاق امر دلالت بر استمرار لزوم فعل میکند پس اگر
شارع اراده استمرار حکم نکرده باشد باید بیان کند و اگر نه اغراء بجهل لازم آید و این باطل و ملازمه
ظاهر جواب آنست که اگر مراد اینست که جایز نیست تاخیر بیان نسخ بعد از زمان عمل بجهة
آنکه اغراء بجهل لازم می آید مسلم است باتفاق و لیکن احدی نگفته که نسخ بعد از زمان عمل
جایز است و اگر مراد اینست که تاخیر نسخ از وقت خطاب نیز جایز نیست ممنوع است بلکه جایز بودن
اجماعی است بلکه نزد ما واقع است چه هرگاه این جایز نباشد باید که هرگاه عامی یا مطلقی وارد شود و بعد
از آن خاصی یا مقیدی وارد شود در شرط وجوب حمل عام بر خاص و مطلق بر مقید موجود باشد حمل عام بر خاص
و مطلق بر مقید نشود در غیر اینها و اینها باطل است و بنا بر ملازمه نیز آنست که عام منسوخ خود علم
مخصوص است چنانکه الآن مذکور شد با آنکه مختلف بودن مصلحتها باعث اختلاف شدن حکمها میشود
دویم آنکه فعل مامور به اگر نیکو باشد نزد شارع ممتنع است نهی کردن از آن زیرا که نهی کردن از آن
کاشف دارد قبیح بودن آن را و اگر قبیح باشد محال است که مامور به شود و این خلاف فرض است و جواب آنست
که حسن و قبح گاهی ذاتی فعلها هستند مثل حسن صدق نافع و قبح کذب ضار و گاهی عرضی فعلها
هستند که مختلف میشوند بسبب اختلاف زمان و مکان و احوال و مانند اینها و نسخ از قبیل دویم
است و اینکه نسخ در زمانی که امر دارد و نهی ندارد حسن است و در زمانی که نهی دارد و امر ندارد
قبیح و جایز است که حسن داشته باشد در زمانی و قبح داشته باشد در زمان دیگر چنانکه ما
محتاجیم بسیار چیزها در زمانی نزد ما مطلوب است و در زمان دیگر مبغوض مانند لباسهای
نافع چون بسیار ضعیف بود و مثل اینها خطابهای اختصاصی **مقام سیم** در اینکه نسخ واقع است
در قرآن مانند همه مسلمین و لیکن گفته اند ابو مسلم نادری دویم را و حق اولست و دلیل بر مذهب
اول اجماع است دویم قول خدا ما ننسخ من آیة او ننسها نات بخیر منها او مثلها و قول خدا
فول وجهک شطر المسجد الحرام و مانند این آیها بسیار است سیم اجماع متواتر آنکه دلیل اول
مقام سابق نیز در اینجا جاری است و ثانی استدلال کرده چنانکه بعضی گفته اند بقول خدا لا یاتیه

لا یاتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه و جواب آنست که معنی باطل آنست که بکذب حق و بیان حکم و نفی الهی
باشد با آنکه احتمال دارد که ضمیر یدیه راجع بکتابهای سابق باشد یعنی آن سابق باشد و ضمیر من خلفه و اجماع است
با آنکه ائمه معصومین کامل کرده اند قرآن را بعد از نبی و مخفی نماند که این احتمالها بسیار است با آنکه
این آیه متشابها است و دلیل مقام سابق و باید دلیلها مختار در اینمقام تمسک کند و فهمیده
در تاخیر بیان از وقت خطاب بمعنی که گذشت در تاخیر بیان نسخ دو وقت بیان حاجت جاری است
و وجه آن بعد از تامل ظاهر است و جایز است خواه دو واجب فعل باشد و خواه ابقا باشد و خواه
بعد از نسخ بدلی از برای منسوخ باشد یا نباشد و خواه بدل اسانتر از مبدل باشد یا مانند خود باشد
و زیادتر باشد یا نه و دلیل همه اینست که مقتضی جهت نسخ موجود است و مانع مفقود و نسخها
بسیار در اخبار و ذکر اینها از جای آن خارج است **فایده** بعضی گفته اند که ذبح کردن حضرت ابراهیم
حضرت اسمعیل را از قبیل نسخ است و این قول ضعیف است بجهة اینکه احتمال دارد که مراد شارع مقدمات
از امر بذبح جا آوردن مقدمات آن باشد چنانکه دلالت بر این دارد قول خدای تعالی بحضرت ابراهیم بعد از
جا آوردن مقدمات قد صدقت الرؤیا با اینکه منسوخ شدن ذبح بر حضرت ابراهیم بعمل آورده باشد
حدیثی وارد شده است که حضرت ابراهیم سر حضرت اسمعیل را از بدن جدا میکرد و باز سر مبارک
ببدن او ملتئم میشد با اینکه احتمال دارد که ذبح مذکور از باب بدائی باشد که در میان
شیعه اصطلاحات و آن اینست که حضرت ابراهیم در خواب دید که مشغول بذبحت و چنین فهمید که خدای
اندیشه الهی او را بذبح خواهد کرد و دید او را حق تعالی در خواب فهمیده بود ظاهر شد و سابق
بر آن قول خدای تعالی است افعل ما تومر چه استدلال میکند بر اینکه بعد از این مامور بذبح خواهد
شد و حضرت ابراهیم ظاهر میشود از جا آوردن مقدمات ذبح اسمعیل است که مامور بذبح خواهد شد
مقام هفتم اینکه جایز است نسخ کتاب بکتاب و کتاب بخبر متواتر و خبر متواتر بخبر متواتر و بکتاب و خبر واحد
بخبر متواتر و خبر واحد و کتاب نیز اگر چه مثل تخصیص است و تخصیص ... اینجا جایز است و لیکن
نسخ کتاب بخبر واحد جایز نیست با اجماع بخصوص خبر واحد اما **تنبیه** هرگاه خطابی وارد شود و دو اصل

انتفا حکمی از آنچه ثابت کند و لازم شود حکم دیگر و اصل موافق قول خدای تعالی لا تقل لهما اف جایز است نسخ اصل
با فرع باتفاق ظاهرا و اما نسخ فرع بدون اصل خلاف است بعضی گفته اند جایز است و بعضی گفته اند جایز
نیست و حق اولست زیرا که مقتضی جهت نسخ موجود است و مانع مفقود و وجه آن ظاهر است و اما
نسخ اصل بدون فرع جایز است مانند حق دویم است چه وقتی که ملزوم مرتفع شود لازم نیز مرتفع میشود **مقام هفتم**
در اینکه کسی یا جزئی یا شرطی از برای عبادتی ثابت شود و بعد دلیلی وارد شود و دلالت کند
بر اینکه این رکن یا جزو و شرط رکن یا جزو و شرط این عبادت نیست آیا این نسخ است نسبت برکن و جزو و شرط
یا نه و حق اولست و دلیل اجماع بلکه اتفاق است ظاهرا آیا اینکه تعریف نسخ بر آن صدق میکند و
اما نسخ بودن این نسبت باصل آن عبادت اشکال و خلاف است بعضی گفته اند که نسخ است و بعضی گفته اند که نیست
و اقوی ثانی است زیرا که حکم سابق آن عبادت بر طرف نشده پس تعریف نسخ بر آن صدق نمیکند چنانکه
ظاهر است **مقام هشتم** در اینکه اگر نسخ وجوب شود به لفظ نسخ جواز باقی میماند یا نه خلاف است بعضی اول را
گفته اند و بعضی دویم را و حق دویم است زیرا که جواز جنس طلب حتمی است و وجوب فصل از و هرگاه که
فصل رفت جنس هم رود چه جنس بی فصل باقی نمیشود عقلا اگر کسی گوید که نزاع در لفظ نسخ الوجوب
و مثل آنست و شکی نیست که اهل عرف میفهمند از این لفظ باقی ماندن جواز در ضمن چیزی دیگر گوییم
که فهم ممنوع است بلکه اهل عرف نمیفهمند از این لفظ مگر بر طرف شدن وجوب را و اما باقی ماندن
جواز بمعنی نمیشود از آن با اینکه هرگاه جواز فهمیده شود از این لفظ این همان جوازی نیست که
در ضمن وجوب بود چه آن بر طرف شده بسبب بر طرف شدن جنس آن بلکه این جواز تازه ایست که شارع
از لفظ نسخ الوجوب اراده فرموده و دلیلهای خصم چون بسیار ضعیف بود متعرض آنها نشدیم **مقصد سیم**
در سنت و آن در لغت طریقه است و در اصطلاح قول معصوم است یا فعل او یا تقریر او که در
امور عادی نباشد و مناسبت معنی لغوی با اصطلاحی اطلاق و تقیید است و در آن مقدمه است و **باب اول**
در قول معصوم و در آن چهار مطلب است **مطلب اول** در شناختن حدیث و خبر است اما حدیث
در لغت خبر تازه ایست و در اصطلاح آن کلامی است که حکایت کند قول معصوم یا فعل یا تقریر او را

ما بعد معصوم

و مناسبت معنی لغوی با اصطلاحی باز اطلاق و تقیید است پس حدیث در اصطلاح آن کلامی است که حکایت کرده
و اما نفس کلام معصوم متن حدیث است و اما حدیث قدسی حدیث باین معنی نیست بلکه حدیث بمعنی لغوی است
زیرا که کلام خدا است که مقصود از آن نظم قرآن نیست و فرق میان آن و قرآن آنست که قرآن نازل شده است
بطریق اعجاز و حدیث قدسی چنین نیست و اما خبر در لغت دانا گشتن است و در اصطلاح اصولیین
و فقها مرادف حدیث است و اما در اصطلاح بیانیین و اهل منطق و مثل اینها کلامی است
که از برای نسبت آن خارجی باشد که از خارج احتمال داشته باشد که مطابق آن باشد و مطابق آن نباشد
و مراد از خارج خارج مدلول لفظ است تا افعال قلوب داخل در تعریف شوند و مراد از احتمال
مذکور احتمال عقلی است و اگر نه لفظی که دلالت بر صدق میکند و دلالت کردن بر صدق لازم
ندارد که در واقع نیز صادق باشد و وجه این ظاهر است **مطلب دویم** در شناختن صدق و کذب خبر است
و در آن خلاف است مشهور میگویند که صدق خبر مطابق بودن آن با واقع است خواه موافق با اعتقاد
باشد و خواه نباشد و کذب مخالف بودن آنست با واقع خواه مخالف اعتقاد باشد یا نباشد و نظام
گفته که صدق مطابق بودن خبر است با اعتقاد خواه مطابق واقع باشد یا نباشد و کذب مخالف بودن
خبر است با اعتقاد خواه مخالف واقع باشد یا نباشد و جاحظ گفته که صدق خبر موافق بودن آنست
با واقع و اعتقاد با هم و کذب آن مخالف بودن آنست با اعتقاد و واقع با هم بنا بر این مذهب خبری
که موافق با واقع و مخالف با اعتقاد و بعکس نه صادق است و نه کاذب و بهر تقدیر حق قول اول است
و دلیل آن تبادر و عدم صحت سلب و غلبه استعمال و اطراد و باقی امارات است و سخنهای بسیاری
در اینجا است و ذکر اینها مناسب این مختصر نیست و نظام استدلال کرده بر مذهب خود بقول
خدای تعالی اذا جاءک المنافقون قالوا نشهد انک لرسول الله والله یعلم انک لرسوله
والله یشهد ان المنافقین لکاذبون وجه استدلال اینست که در شهادت رسالت خاتم النبیین موافق واقع است
و مخالف اعتقاد منافقین و حق تعالی اندرین آیه حکم فرموده بکذب کلام ایشان و این نیست مگر اینکه
کذب مخالف بودن با اعتقاد است اگر چه موافق واقع باشد و همچنین ثابت شد که کذب مخالف بودن

با اعتقاد ثابت میشود که صدق موافق بودن با اعتقاد است با جماع مرکب و جواب این نیست که
از این امر ثابت شد بعکس است استعمال کذب در مخالف بودن با اعتقاد و استعمال اعم از
حقیقت اگر گوئی که این استعمال از قرینه است بجهة اینکه اصل عدم قرینه است و لفظیکه مجرد از
قرینه باشد استعمال شود در چیزی آن چیز معنی حقیقی آنست جواب میگوئیم که اصالة الاول دلیله قرینه در این
آیه معلوم بود در رسالة نبی صلی الله علیه و آله و اصل عدم توبیه در اینجا جاری نمیشود زیرا
که شک در حادث واقع شد بعد دو حادث با اینکه اصل عدم قرینه در اینجا شد از آن حاصل میشود
و اصل در اینجا حجت نیست بنابر مختار با اینکه اصل عدم قرینه در جائی حجت که معنی حقیقی و مجازی
لفظ معلوم باشد و آن لفظ ذکر شود و شک حاصل شود که قرینه با آن بود یا نبود و اما اگر معنی
حقیقی و مجازی لفظ مجهول باشد معلوم بنابر آن لفظ استعمال شود در چیزی و شک حاصل شود که قرینه
با آن بود یا نبود اصل عدم قرینه در اینجا جاری نیست زیرا که دلیل بر حجیت بودن آن نیست بلکه مشهور
نقل استعمال از در اینجا اعم از حقیقت میشد با اینکه مراد از کذب منافقین کذب شهادت
ایشانست زیرا که شهادت حقیقت در شهادتی که زبان با دل در آن یکی باشد و در کلی
شهادت و با اماراتی و لا اقل اینقدر شایع شهادت بر مطلق منصرف بآن میشود و لا اقل این احتمال
است در این محل با اینکه قول خدای تعالی والله یشهد ان المنافقین لکاذبون ان انهم ناکید
رد شهادت منافقین است و در وقتی رد شهادت ایشان میشود که شهادت ایشان حقیقت در شهادت
باشد که دل با زبان در آن موافق باشد با اینکه احتمال دارد که مراد کذب قول ایشان کذب استمرار
قول ایشان باشد چنانکه دلالت بر این میکند قول منافقین نشهد زیرا که آن فعل مضارع است و آن
دلالت بر استمرار میکند و مراد جواب دیگری بیان در اینجا بجهت اختصار نمود و حاصل آنکه استدلال کرده
بر مطلب خود بقول حق تعالی افتری علی الله کذبا ام به جنة و وجه استدلال آنست که کفار حصر کردند
خبر نبی را در افترا و جنة و افترا کذبست و جنة کذب نیست زیرا که مقابل کذب ذکر شده
و صدق نیز نیست بجهة اینکه کفار اعتقاد نداشتند بصدق قول رسول صلی الله علیه و آله با اینکه آیه دلالت

نمیکند بر اینکه جنة خبر صادق نیست پس آیه دلالة کرد بر اینکه کفار اطلاق خبر کردند بر چیزی
نه صادق و نه کاذب و ایشان اهل لغت میباشند و قول اهل لغت در لغة حجت است و جواب این
اینستکه نه معنی خبر در آیه مذکور است و نه لفظ اصلا چه جای اینکه اطلاق بر جنه شده
باشد با اینکه استعمال اعم از حقیقت اگر کسی گوید که این استعمال مجرد از قرینه است و
استعمال مجرد از قرینه حقیقت است جواب این همانست که در جواب نظام گذشت با اینکه مراد
از جنة کذب است چه کذب بر دو قسمست اول افترا است و آن کذبی است که از روی شعور باشد دوم
جنة است و آن کذبیست که از روی جنون باشد این آیه دلیل مختار است نه دلیل جاحظ و ذکر
شدن جنه در مقابل افترا قرینه نمیشود که جنه کذب نباشد چنانکه جاحظ توهم کرده اگر
گوید که ذکر لفظ کذب بعد از افترا دلالت بر مذهب جاحظ میکند زیرا که ظاهر اینستکه
کذب با حال شعور که افترا است با غیر افترا کذب مطلق باشد و جنه غیر کذب جواب میگوئیم که جایز نیست
کذب با حال شعور که باشد زیرا که افترا کذب با شعور است و کذب با شعور یک فرد کذب مطلق
پس باید کذب با حال غیر شعور که باشد یعنی و از کذب با افترا است با و بعد تصدیق آیه دلیل مختار میشود
چنانکه ظاهر است با اینکه بر فرض تسلیم آیه دلالت بر ثبوت بودن واسطه میان صدق و کذب
میکند نه بر اینکه کذب منحصر در آنست که جاحظ گفت و اگر معنی حقیقی کذب معلوم شد از این
آیه معنی حقیقی صدق نیز معلوم نمیشود از آن چنانکه معلوم است مطلب سیم اینکه خبر یا صدق آن
معلوم است یا کذب آن و یا صدق آن مظنون است یا کذب آن یا صدق و کذب آن هر دو مشکوک میباشد
و خبری که معلوم است صدق آن یا ضروری است یا نظری و ضروری یا بنفس خود ضروری است
مثل محسوسات یا بغیر خود ضروری است مثل الواحد نصف الاثنین و نظری خبر خدا است و معصوم
و خبر موافق دلیل قاطع و نیز خبری که کذب آن معلوم باشد یا ضروری است یا نظری و ضروری یا
بنفس خود ضروری است یا بغیر خود و نیز خبر یا متواتر است یا آحاد و اما خبر متواتر در اصطلاح
آن خبر جماعتی است که محال باشد بحسب عادت جمعیت ایشان بر کذب از حیثیت جمعیت ایشان

پس مراد از تعریف خبر متواتر بیرون رفت خبری که ممتنع نیست کذب آن اصلا و نیز بیرون رفت
خبری که ممتنع است کذب آن لکن نه از جهة تواطؤ مخبران بلکه از جهة دیگر و داخل شد
خبری که ممتنع باشد کذب آن بحسب عادة از جهة اموری که لازم اخبار است مثل اینکه
خبر از برای خبر تاکیدی بنا و مانند آن یا اموری که لازم مخبرست مثل عادل بودن مخبر
و مانند آن یا اموری که لازم مخبر به است مثل اینکه مخبر به قریب الحصول باشد و مانند این
و دلیل بر دخول اینها در تعریف متواتر مضاف بودن تواطؤ است بضمیر مخبرین و از این ظاهر
که عدد معینی در تواتر شرط نیست و ظاهر اینستکه همین است مراد مشهور که عدد معینی در
تواتر شرط نکرده اند و شرط است در حاصل شدن علم از متواتر دو چیز اول اینکه سامع
خبر متواتر عالم بمضمون خبر متواتر نباشد زیرا که اگر عالم باشد بآن علم بآن حاصل نمیشود
و اگر نه تحصیل حاصل لازم آید دوم اینکه ذهن سامع مسبوق بشبهه نباشد و بعضی شرط دیگر
نیز ذکر کرده اند از برای متواتر و حق اینستکه هیچیک شرط نیست اول اینکه مخبرین بسیار
باشند بمرتبه که محال باشد جمع شدن ایشان بر کذب و جواب اینستکه این شرط نیست بلکه جزء
تعریف متواتر است چنانکه معلوم شد از تعریف دوم اینکه مستند خبر ایشان حس باشد
و این نیز شرط نیست بجهة اینکه تعریف متواتر شامل آن و غیر آنست سیم اینکه باید مساوی
باشد همه طبقهای متواتر در عدد و این نیز شرط نیست بجهة شامل بودن تعریف متواتر از برای
آن و غیر آن چهارم اینکه مخبرین عالم باشند بمضمون خبری که خبر بآن میدهند و این نیز
شرط نیست بوجهی که مذکور شد در دوم و سیم و نیز متواتر یا لفظی است یا معنوی
اما متواتر لفظی اینستکه لفظ خبر متواتر باشد و این در نقد بسیار کمست و اما متواتر معنوی
اینستکه معنی آن متواتر باشد و آن شش قسمست اول اینکه لفظ بعضی خبرها مرادف لفظ بعضی دیگر باشد
دوم اینکه بعضی خبرها دلالت بر چیزی کنند بمطابقه و بعضی دیگر دلالت بر آن کنند
بتضمن یا التزام سیم اینکه دلالت کردن همه آنها بطریق تضمن باشد چهارم اینکه

دلالت همه بر آن بطریق التزام باشد پنجم اینکه بعضی دلالت کنند بطریق تضمن و بعضی دیگر بطریق التزام
ششم اینکه بعضی دلالت کنند بر آن بطریق مفهوم و بعضی دیگر بطریق منطوق و اما خبر واحد آنست که
بمرتبه تواتر نرسیده باشد و آن بر چهار قسمست اول اینکه خبر واحد قرینه با آن باشد که دلالت بر معلوم
بودن صدق آن کند دوم اینکه قرینه با آن باشد که دلالت کند بر معلوم بودن مضمون آن سیم
اینکه قرینه با آن باشد که دلالت کند بر معلوم بودن صدق و مضمون آن هر دو چهارم اینکه هیچ قرینه
با آن نباشد و محل نزاع در این قسم چهارم است یعنی نزاع در مسئله حجیت بودن خبر واحد در این قسم است
چنانکه نزاعی نیست در داخل بودن قسم دوم و سیم و اشکال در قسم اول است و بعضی گفته اند که
آن نیز داخل نزاع است و حق اینستکه داخل نیست زیرا که خبر واحدی که معلوم باشد صدور آن از معصوم
حجت است باتفاق تمام اهل متواتر لفظی مطلب چهارم در اینکه خبر واحدی که محل نزاع است
حجت است یا نه خلاف است و در آن هشت قولست اول اینکه جایز است عمل کردن بآن در شرع عقلا
و همه اصحاب و بعضی مکلف این قبه دوم اینکه ممتنع است عقلا و ابن قبه باین رفته سیم اینکه ممتنع است عقلا و شرعا
و محقق در معتبر این را نسبت بقومی داده چهارم اینکه عمل بآن واجب است عقلا و این را نسبت
ببعضی داده اند پنجم اینکه جایز است عمل بآن شرعا اگر چه ضعیف و شاذ باشد و این قول را
نسبت بحشویه داده اند ششم اینکه جایز نیست عمل بآن شرعا اگر چه خبر صحیح باشد و سید مرتضی
و تابعین او بر این رفته اند هفتم اینکه جایز است عمل بآن شرعا اگر راوی خبر عادل امامی ثقه باشد
بشرط اینکه شاذ نباشد و شیخ و تابعین او بر این رفته و موافق اوست شهید در ذکری و اینقول
نیز حکایت شده از محقق در غیر معتبر و از معاصرین ائمه علیهم السلام و صدوقین و کلینی و همه اخباریین
و جمهور متاخرین از خاصه و اکثر فقهاء و متکلمین از عامه هشتم اینکه جایز است عمل بآن شرعا و عقلا
و صاحب معالم بر این رفته و حق اینستکه خبر واحد صحیح و حسن و موثق و ضعیف منجبر بشهرة که ظاهر مراد
شارع از آنها حاصل شود حجت است و حق قول شیخ و موافقین اوست زیرا که مراد ایشان همین است
و دلیل مذهب مختار هم چیز است اول اجماع است اگر کسی گوید که شاید با اجماع داد

هفت قطعهٔ باقی نیز مسئله اینکه سید مرتضی ادعای اجماع کرده بر خلاف آن میگوییم اما
هفت قول‌های باقی بعضی از انقطاع از عامه و بعضی از خاصه است و هیچیک مضر نیست و اما اجماع سید
مرتضی ظاهر اینست که اجماع بر خلاف آن ادعا نکرده زیرا که ادعای اجماع کرده بر جایز نبودن خبر واحدی
که باعث علم نشود و بعضی تقریر کرده‌اند که سید مرتضی علم را تعریف کرده بچیزی که باعث سکون نفس
و شکی نیست که خبر مذکور باعث سکون نفس میشود که آن علم عادی و ظن حقیقی باشد بنا بر این سید
موافق او موافق مبنا با مذهب مختار دویم سیرهٔ علما و صحابهٔ معصومین است و شرح و جواب
که در اجماع گذشت در اینجا نیز جاریست چنانکه ظاهر است سیم تقریر معصوم چهارم دلیل عقلی
چه بر ظاهر است که بنای عالم در امور دین و دنیا بر عمل کردن بخبر مذکور است و هرگاه حجت نبود باید
شارع ایشان را منع کند از آن زیرا که این لطف بر شارع مقدس لازم است و چون ظاهر است که
شارع ایشان را منع نکرده زیرا که ابقای ایشان نموده و جایز نبود عمل بظن جواب این است که
عوام الناس از آن ابقا نمیفهمند جایز بودن عمل بظن حاصل از خبر مذکور زیرا که این
ظن را علم عادی میدانند اگر گوئی که هرگاه چنین باشد باید جایز باشد عمل بخبر مذکور در اصول
دین نیز و این باطل و ملازمه ظاهر جواب این است که فرق میان اصول دین و فروع دین این است
که در اول عقل مستقل است و در دویم غالبا یا اینکه غالب اوقات فروع از لفظ کتاب
و سنت ظاهر میشود و اهل عرف از آنها میفهمند بخلاف اصول و شکی نیست که فهم عرف در لفظ کتاب
و سنت حجت است و بحث [illegible] بسیار است [illegible] اخبار نمود اگر اخباریین بگویند که شکی نیست که
علم حقیقی از خبر واحد مذکور حاصل نمیشود بلکه ظن حقیقی از آن حاصل میشود و معلوم است که
که فتح عمل بظن جایز است که علم حقیقی ممکن نباشد باتفاق و محال اینکه علم حقیقی ممکن است
در احکام شرع زیرا که اخباری که در تهذیب و استبصار و کافی و من لا یحضره الفقیه میباشند
همه قطعی الصدور میباشند [illegible] از چهار صد کتاب برداشته شده و اینها اصل کتاب هم
صحیح میباشد و اکثری از آن بنظر معصوم رسیده و معصوم تصحیح نموده و بسیاری از این خبرها

مکور ذکر شد در این کتابها با اینکه محمد بن بابویه تصریح کرده اند بر اینکه خبرهائی که میاورد ما
میکنیم در این کتابها صحیح و حجت میباشد و مانند اینها جواب میگوئیم که هیچیک از اینها دلالت نمیکند
بر اینکه اخبار کتابهای مذکور متواتر بوده و محمد بن بابویه چه جا بوده غیر اینها و بودن اخبار مذکوره
در چهار صد کتاب لازم نیست که قطعی الصدور باشند و مذکور بودن بعضی اخبار در بعضی از کتابهای
مذکوره باعث نمیشود که اینها قطعی الصدور باشند و تصحیح محمد بن بابویه بر فرض تسلیم دلالت بر قطعی
بودن اخبار نمیکند با اینکه هر یک از این خبرها از واسطه‌های بسیار روایت شده و حال واسطه‌ها
معلوم نیست که و تعدیل و جرح اهل رجال که بسیار اوقات تعدیل و جرح اینها با یکدیگر معارض
و ترجیح بعضی از اینها بر دیگری حاصل نمیشود مگر بظن ضعیفی با اینکه تصنیف مثل شیخ و امثال او
در رجال منافات دارد با قطعی بودن اخبار مذکور چنانکه ظاهر است حاصل اینکه قطعی بودن
هیچیک از خبرهای کتابهای محمد بن بابویه معلوم نیست بالضروره اگر بگوئیم که میدانیم که متون این سند
و نسخه‌های بسیاری از اینجاست که ذکر شده در اخلاص مناسب نیست تحکیم از دلیل مذهب مختار قول
خدای تعالی است در اینجا که ان جاءکم فاسق بنبأ فتبینوا ان تصیبوا قوما بجهالة فتصبحوا علی ما فعلتم نادمین
و وجه دلالت بنا بر مختار حق این است که تبین حقیقت در ظهور مطلق چه ظنی باشد چه علمی
و دلیلش تبادر و تبادر اماره است و همچنین ثابت شده که آن در عرف حقیقت و در این ثابت میشود
حقیقت بودن در لغت نیز و دلیلش نیز در لغت و شرع با اصل عدم نقل پس منطوق آیه دلالت میکند بر واجب
بودن عمل بخبر واحد فاسق بعد از تبین و هرگاه تبین در خبر واحد فاسق شود و معلوم شود که راوی
الموثق بوده یا نبوده و لیکن مشهور علما عمل بروایت او کرده اند تبین شده در این خبر
و بعد از تبین شارع واجب فرموده عمل کردن بخبر او زیرا که ظاهر از فتبینوا همین است
پس منطوق آیه ثابت شد که خبر موثق و ضعیف منجبر بشهرت حجت است و همچنین ثابت شد
حجت بودن اینها ثابت میشود حجت بودن خبر صحیح و حسن بعلت قول افضل اگر کسی گوید که از قول خدای تعالی
ان تصیبوا قوما بجهالة تعلیل فهمیده میشود یعنی فهمیده میشود که علت واجب بودن تبین خبر فاسق

خوف واقع شدن در باطل بجهالت و شکی نیست که جهل حقیقی سبب در عدم علم پس این منطوق تعلیل
دلالت میکند بر واجب بودن تبین علمی در خبر فاسق بنا بر اعم از علمی و ظنی پس این تعلیل معارض است
با معلل یعنی منطوق ان جاءکم فاسق بنبأ فتبینوا چه این منطوق دلالت بر کفایت تبین میکند
مطلقا اگر چه ظنی باشد و تعلیل مذکور دلالت بر واجب بودن تبین قطعی میکند و منطوق
تعلیل مقید است و منطوق مطلق و لازم است حمل مطلق بر مقید جواب این میگوئیم که جهل
در عرف حقیقت است در سفاهت و در ظنی که حاصل میشود از خبر موثق یا ضعیفی که مشهور عمل بآن کرده
باشند لا اقل فرد شایع جهل در عرف این است و مطلق منصرف بفرد شایع میشود پس منطوق تعلیل
تاکید منطوق شرط میکند چنانکه ظاهر است حاصل اینکه خبر موثق و ضعیف منجبر بشهرت حجت است
بنفس آیه و خبر صحیح و حسن حجت است بعدم قول بالفصل بلکه بطریق اولی بلکه مفهوم وصف در این آیه
نیز دلالت بر آن میکند زیرا که ظاهر از آیه در عرف این است که اگر بیاید فاسقی و خبری دهد
واجب است تبین و بعد از تبین واجب است قبول و اگر غیر فاسقی بیاید و خبری دهد واجب نیست
تبین و قبول آن واجب است و مفهوم وصف حجت است و در حجیت‌های بسیار بر این مفهوم وصف کرده اند
اما اینکه مفهوم وصف منافات دارد با منطوق تعلیل مذکور زیرا که تعلیل مذکور افاده [illegible]
میکند بر عمل نکردن بخبرها الا ظن معتبر عرفی از آنها حاصل نمیشود و شکی نیست که گاهی اوقات
از خبر عادل این ظن حاصل نمیشود پس خبر عادل در این وقت حجت نیست بدلیل تعلیل مذکور
و مفهوم وصف دلالت بر حجت بودن خبر عادل میکند مطلقا پس مفهوم معارض است با منطوق
تعلیل و نسبت میان اینها عموم من وجه است و شکی نیست که منطوق تعلیل اولی از مفهوم وصف است
وجوابش این است که شارع مقدس در صدد این نیست که بیان کند که خبر عادل من حیث هو حجت است
و شکی نیست که ظن حاصل میشود از خبر عادل بنفسه در همه جا پس منطوق تعلیل منافات با مفهوم
وصف ندارد بلکه تاکید است دویم اینکه مفهوم در وقتی حجت است که وارد مورد غالب نشده
باشد و در اینجا وارد مورد غالب شده چه غالب خبرها خبرهای فاسق است پس مفهوم وصف در اینجا حجت نیست

وجوابش این است که هر غلبه باعث این نمیشود بلکه غلبه باعث این میشود که فرد نادر داخل
اهل عرف در نیاید و در اینجا چنین نیست زیرا که [illegible] نادر که خبر عادل باشد [illegible] در عرف
در می آید سیم اینکه هرگاه مفهوم وصف در این آیه حجت باشد لازم آید تخصیص مورد و ایضا
باتفاق و اما بیان ملازمه این است که مورد این حدیث خبر واحد عادلی است که [illegible] شده
کسی با او شکی نیست که خبر واحد عادل در این حجت نیست باتفاق و این تخصیص مورد است و جوابش
این است که خبر واحد عادل حجت است در آن و لیکن مشروط به خبر عادل دیگر [illegible] اجماع
اینکه هرگاه مفهوم وصف در این آیه دلالت بر حجت بودن خبر واحد عادل کند باید خبر واحد
عادل حجت نباشد زیرا که سید مرتضی از اعدل عدول است و ادعای اجماع کرده بر حجت نبودن
خبر واحد عادل و اجماع منقول از خبر واحد عادل است پس مفهوم وصف مذکور دلالت بر حجت بودن
آن میکند و مقتضای حجت بودن آن حجت نبودن خبر واحد عادل است و جوابش این است که سید مرتضی ادعای
اجماع بر حجت نبودن خبر واحد عادل نکرده چنانکه در دلیل اول گذشت با اینکه خبر عادل شامل
اجماع منقول نیست حقیقتا عرفا و بر تقدیر مطلب تمام است و باقی حجتهائی که در اینجا ضعیف بود
متعرض اینها نشد و اکثری متمسک شده اند بمفهوم شرط در این آیه بر حجت بودن خبر واحد
عادل و حق این است که مفهوم شرط در این آیه هیچ دلالت بر آن ندارد چه حاصل مفهوم شرط در این آیه
این است که اگر نیاید فاسقی و خبری ندهد تبین خبر فاسق واجب نیست زیرا که هرگاه ضمیری در جمله
شرطیه باید در منطوق و مفهوم یک چیز بر گردد و چون در منطوق ضمیر مذکور بفاسق بر میگردد
باید در مفهوم نیز چنین باشد پس مفهوم شرط دخلی بمدعا ندارد با اینکه بسیار حجتهای دیگر را
وارد است که ذکر آن در اینجا مناسب نیست و اکثر علما متمسک شده اند بحجت بودن خبر واحد
عادل بخبرهای دیگر و حق این است که هیچیک از اینها دلالت بر آن ندارند و تفصیل اینها در اینجا
مناسب نیست ششم از دلیلها که دلالت بر حجت بودن خبر واحد میکند اینست که ما مکلفیم باحکامی
که رسول صلی الله علیه و آله آورده از برای مشافهین بالضروره و راه علم حقیقی بآن حکمها مسدود است غالبا

زیرا که اگر غالب احکام الهی باخبار ثابت میشود و اخبار قطعی الصدور نیستند چنانکه در دلیل
چهارم گذشت و همچنین قطعی الدلالة نیستند زیرا که لفظی که در متن اخبار است یا معنی لغوی
دارد یا شرعی یا عرفی و هر کدام باشد تحصیل علم ممکن نیست غالبا چنانکه ظاهر است
پس باید عمل بخبر واحد لغوی کنیم اگر معنی لغوی باشد یا عمل باصول و امارات کنیم اگر معنی عرفی
باشد یا عمل بهر دو کنیم اگر معنی شرعی باشد و شکی نیست که از خبر و حال او اصول و امارات علم حاصل نمیشود
بلکه ظن حاصل میشود با اینکه مخاطب کتاب خدا و سنت و اخبار ائمه صلوات الله علیهم اجمعین
غائبین نیستند بلکه حاضرین مشافهین است چنانکه در خطاب شفاهی گذشت و تحصیل فهم مشافهین
از برای غائبین ممکن نیست مگر باصول و علم از اصول حاصل نمیشود حاصل اینکه پر ظاهر است
که غالب سنت رسول و اخبار ائمه قطعی نمیباشند نه از جهت دلالة و نه از جهت صدور پس بنابراین
باید عمل بعلم کرد در همه احکام حتی اینهائیکه علم بانها ممکن نیست یا باید عمل کرد باغیر معلوم
و در اینجائیکه حکم الهی معلوم نیست باید عمل باصل برائت کرد یا باصل احتیاط یا عمل بظن یا بشک یا بوهم
یا عمل بتخییر میان همه اینها یا ببعضی اینها یا ببعض هر یک یا ببعض هر یک با تخییر میان کل باقی
یا ببعض هر یک با تخییر میان بعض یا ببعض هر یک با تخییر میان بعض کل باقی یا بعض باقی یا باید
عمل کرد بدو احتمال معتبر از اینها باید و احتمال اول معتبر اینها بوسیله تخییر و همچنین یا به سه
احتمال یا به چهار احتمال یا به پنج یا بشش یا بهفت یا بهشت یا بنه یا بده یا بیازده یا بدوازده
یا بجمیع احتمالها و همه اینها باطلند مگر عمل بظن زیرا که اگر اول باشد تکلیف بما لا یطاق لازم اید
و اگر دوم باشد خروج از دین و اگر سیم باشد عسر و حرج بلکه اختلال نظام عالم و اگر چهارم و ششم باشد
ترجیح مرجوح بر راجح و اگر هفتم و هشتم باشد تخییر میان راجح و مرجوح و اگر باقی احتمالات با
مخالف اجماع یا تمام اینکه بنوعی لازم اید در بعضی احتمالات باقی تخییر میان راجح و مرجوح و همه اینها
باطلند باجماع و عقل و بعد از تامل ظاهر شد که حجیت عمل بخبر واحد که ظن از آن حاصل شود
اگر کسی گوید که این دلیل اثبات حجیت بودن همه ظنها میکند نه ظن حاصل از خبر واحد بالخصوص زیرا که

این دلیل

این دلیل دلیل عقلیست و دلیل عقلی تخصیص نمیشود پس همه ظنها حتی ظن حاصل از قیاس
و استحسان و مانند اینها حجت میشوند در همه حکمهای شرعی خواه امر شرعی فرعی باشد خواه اصلی و خواه
در موضوعات شرعی باشد و خواه در موضوعات صرفه و خواه در لغت جواب میگوییم که بیگفتگو
این دلیل این بود که اگر عمل باصل برائت کنیم خروج دین لازم آید و شکی نیست که بعد از عمل بظن
حاصل از خبر صحیح و موثق و حسن و ضعیف منجبر بشهرت خروج دین لازم نمیاید پس عقل دلالت
بر حجیت بودن ظن زاید بر این نمیکند چه بانتفاء مقدمه دلیل که منتفی شد اصل دلیل منتفی میشود و اگر
کسی گوید که این دلیل عقل دلالت نمیکند بر حجیت بودن ظن حاصل از اخبار مذکوره بخصوص بلکه
دلالت میکند بر واجب بودن عمل بظن بقدریکه خروج دین لازم نیاید پس مقتضای
حکم عقل مکلف مخیر است در میان اینکه عمل کند بظن حاصل از اخبار مذکوره و بظن حاصل از غیر
این اخبار و بعضی ظن حاصل از این اخبار و بعضی ظن حاصل از غیر این اخبار پس حجیت بودن ظن
حاصل از این اخبار بخصوص ثابت نشد و بحث در آنست جواب میگوییم که عقل وقتی حکم بتخییر میان
ظن حاصل از این اخبار و ظن حاصل از غیر این اخبار میکند که این دو ظن با یکدیگر مساوی
باشند و اما اگر ظن حاصل از اخبار مرجحی داشته باشد آن مقدمست و مرجح با ظن حاصل
از اخبار آحاد مرجح است که بنای عقلا و علما اینست که ظن حاصل از خبر واحد را ترجیح میدهند
بر باقی ظنون مثل ظن حاصل از شهرت که دلیلی بر آن نیست مثل ظن حاصل از اجماع منقول و
اجماع ظنی و ظهور عدم خلاف و مانند اینها باز اگر کسی گوید این در وقتی تمام است که
ظن حاصل از غیر خبر مذکور اقوی نباشد و اما اگر باشد ظن اقوی مقدمست جواب میگوییم
که این محض فرض است و وقوع ندارد زیرا که ظن حاصل از خبر ضعیف مذکور کمتر نباشد از ظن
حاصل از اینها بلکه ظن حاصل از خبر مذکور اقویست چنانکه ظاهر است و بر فرض این باز
آن مقدمست نزد عقلا و علما چنانکه ظاهر است باز اگر کسی گوید که هر گاه اختصاص کنیم
بعمل بظن حاصل از خبر خروج دین لازم آید لا اقل ترک مخالفت امر قطعی لازم آید زیرا که

از شهرت و اجماعهای ظنی و اجماع منقول و مانند اینها که در اول فقه تا آخر فقه میباشند
ظنهای دیگر نیز بهم میرسد بحکم الهی اقوی و یقین حاصل میشود که بعضی از این ظنها موافق
واقع میباشند پس اگر عمل بظن حاصل از اینها نکنیم مخالفت حکم واقعی الهی لازم اید و این
باطلست پس باید عمل باین ظنها نیز بکنیم جواب میگوییم که در غالب مسئلها که شهرت
و اجماع منقول و اجماع ظنی و مثال اینها بهم میرسند اقلا یک خبری از اخبار در آنها میباشد
و کفایت ما میکند پس در غالب مسئلها محتاج بظن حاصل از شهرت و مانند اینها
نمیباشیم و در نادر جاها قطع بحکم الهی حاصل نمیشود پس از انچه تحقیق شد معلوم گردید که
مختار آنست که ظن حاصل از اخبار مذکوره حجت است در احکام شرع بدلیل عقل مذکور و اما ظن
از غیر اینها جایز نیست عمل بان بجهت اصل و کتاب و سنت و عقل اگر کسی گوید که این دلیل عقل
دلالت بر حجیت بودن ظن میکند در واجب و حرام چنانکه ظاهر است و دلالت نمیکند بر حجیت بودن ظن
در مستحب و مکروه و مباح و حکمهای وضعی پس دلیل ناتمامست جواب میگوییم که هر گاه ظن حجت
در واجب و حرام حجت است در باقی بطریق اولی با اینکه عدم قول بفصل اثبات تمام مطلب میکند
اگر کسی گوید که این دلیل معارض است با دلیلهائی که دلالت بر حرام بودن عمل بظن میکنند جواب
میگوییم که این دلیل عقلی خاص است و آنها عام و خاص مقدمست بر عام و از انچه ذکر شد
ظاهر میشود که ظن حاصل از خبر لغوی در لغت حجت است نه ظن حاصل از غیر خبر لغوی و اما موضوعات
صرفه پس ظن در آن حجت نیست زیرا که باب علم مفتوحست در آن غالبا و یکی از مقدمات
دلیل عقلی انسداد باب علم است و بنا در عادت احکام شرع و این مقدمه در موضوعات
صرفه جاری نیست پس دلیل عقل مذکور در آن نیز جاری نیست و هر گاه معلوم شد پس باید
عمل بعلم کرد و اگر ممکن نشود اگر نه باید احتیاط کرد و مثل احتیاط در شبهه محصوره و از لزوم احتیاط
در آن عسر و حرج لازم نمی اید زیرا که شبهه موضوعی که علم بان ممکن نباشد کمست بلی ظن در بعضی
موضوعات صرفه حجت است مثل ظن بعدالت راوی و مانند آن بجهت دلیلی که خواهد آمد انشاء الله تعالی

و از اینجا

و از اینجا نیز ظاهر میشود حجت نبودن ظن در اصول فقه مگر در مسئلهای لغوی و نحو آن
و ظاهر شد از آن حجت نبودن ظن است در اصول دین زیرا که عقل مستقلست در آن چنانکه خواهد آمد
در باب اجتهاد و تقلید انشاء الله تعالی و حجت نبودن ظن در نجاست بعضی اخبار نمود هفتم اینکه
هر گاه عمل بظن حاصل از خبر مذکور حجت نباشد در صورت باقی بودن تکلیف و مسدود بودن باب علم غالبا
لازم می آید ترجیح مرجوح بر راجح و اینها باطلست بالضروره اما بیان ملازمه اینست که عمل کردن به باقی
احتمالاتی که گذشت در دلیل ششم مرجوحست چنانکه ظاهر است و قوی و ادون بظن حاصل از خبر مذکور
و عمل بان راجح است و هر گاه ثابت شد که در دلیل ششم بود در اینجا نیز جاری است و همچنین بعد از اندک تامل ظاهر
هشتم اینکه عمل نکردن بظن حاصل از خبر مذکور در صورت مفروضه مظنة الضرر است زیرا که هر گاه مجتهد گمان
و مظنه کند که چیزی بر فعلش یا بر ترکش عقاب مظنه ضرر بهم میرساند و دفع ضرر مظنون واجب است عقلا
اگر کسی گوید که ظن بحکم واقعی لازم ندارد ظن بحکم ظاهری را یا اینکه لازم اید دفع ضرر مظنون با اینکه در عمل بظن
نیز مظنه ضرر است پس مظنه ضرر در ترک عمل بحکم واقعی معارض است با مظنه ضرر عمل باین ظن جواب میگوییم از
دلیلهائی که دلالت میکنند بر شریک بودن حاضرین با غائبین در حکم واقعی معلوم میشود که حکم واقعی
لازم دارد حکم ظاهری را و اما منع کردن مظنه ضرر بر ترک عمل بحکم واقعی یا مظنه ضرر عمل کردن بان ظن باطلست
زیرا که اگر مراد اینست که در عمل بظن چون احتمال خلاف واقع است مظنه ضرر دارد جواب اینست که در عمل بظن در
اینصورت مظنه ضرر نیست بلکه ضرر آن موهومست و شکی نیست که دفع ضرر مظنونی که در ترک عمل بحکم واقعیست
مقدمست بر دفع ضرر موهوم بالضروره و اگر مراد اینست که از دلیلهائی که دلالت بر حرمت عمل بظن میکنند مظنه
بهم میرسد که در عمل باین ظن مظنه ضرر است جواب میگوییم اینست که آن دلیلها عام اند و این دلیل عقل خاص و خاص
مقدم بر عام است اگر کسی گوید که این دلیل اثبات حجیت بودن ظن در غیر واجب و حرام نمیکند چه در ترک عمل بظن
در غیر اینها مظنه ضرر نیست چنانکه ظاهر است جواب میگوییم اینست که بر مجتهد جامع الشرائط واجب است که فتوی دهد
همه احکام الهی را خواه واجب باشد و خواه حرام و خواه مستحب و خواه مکروه و خواه حکم تخییری باشد و خواه حکم وضعی
و همچنانکه دفع ضرر مظنون واجب بود در واجب و حرام واجبست در فتوی دادن همه احکام شرع و این ظاهر است

اگر ثابت نشود که جایز نیست فتوی دادن بغیر آنچه معلوم است بلکه این لازم آید و جواب این است که
هر گاه چنین باشد عسر و حرج بلکه اختلال نظام عالم لازم آید و این باطل است و ملازمه ظاهر
است با اینکه هر گاه ظن حجت باشد فرو رفتن در حرام بدلیل ضد که حجت است در باقی احکام بطریق اولی
و نمیتوان قول بفصل در هر یک و جوابی که در دلیل ششم بود در اینجا نیز جاری است **فائده**
در بیان اقسام ضرر است ضرر یا معلوم یا مظنون یا مشکوک یا موهوم و هر یک از اینها یا فرد
دیگر یا آن معارض است بنفعی دیگر یا ضرری دیگر یا هیچ معارضی ندارد و نیز هر یک از اینها دنیوی
است یا اخروی و هر ضرری که معارض ندارد واجب است دفع کردن آن مطلقا و دلیلش عقل تام است
حتی اگر موهوم باشد شاهد بر این اینست که هر گاه شخصی مسافر باشد و منزل مقصود او دو راه
داشته باشد و یقین بداند که یک راه هیچ خطری ندارد و خطری در راه دیگر موهوم باشد عقل حکم میکند
که باید از راهی برود که هیچ خطری ندارد و اما ضرری که معارض دارد اگر هر دو ضرر موهوم
یا مشکوک یا مظنون یا مقطوع دنیوی یا اخروی باشند و مساوی باشند در مرتبه ضرر باید
تخییر کرد و در بعضی ظاهر است مگر اینکه در ضرر اخروی که هر دو با هم معارضه کنند و اگر در تکلیف
ما لا یطاق لازم آید و این باطل است و ملازمه ظاهر و اگر هر دو ضرر معارض یکدیگر باشند و مساوی نباشند
در همه جا مگر اینکه یکی ضررش معلوم باشد و دیگری مظنون یا مشکوک یا موهوم ضرر معلوم مقدم است
و در بعضی ظاهر است و همچنین است اگر یکی ضررش مظنون باشد و دیگری مشکوک یا موهوم و مثل این است
هر گاه یکی مشکوک باشد و دیگری موهوم و اگر دو ضرر معارض یکدیگر باشند و مساوی باشند
در همه جا مگر اینکه ضرر یکی بیشتر و دیگری کمتر باشد و از معلوم معین حکم و اما اگر هر دو ضرر
مساوی باشند مگر اینکه یکی ضرر دنیوی باشد و دیگری اخروی که اخروی مقدم است و این ظاهر است و اما اگر
باشند ضرر یکی بیشتر باشد و دیگری کمتر و لیکن اول موهوم باشد و دوم معلوم یا مظنون یا مشکوک
یا اول مشکوک باشد و دوم معلوم یا مظنون یا اول مظنون باشد و دوم معلوم پس معلوم مقدم است
بقصر موهوم و در بعضی ظاهر است و اما بعضی از اقسام حکم مختلف میشود بسبب اختلاف مقامها چنانکه

ظاهر

ظاهر است و تفصیل مثال اینجا گنجایش ندارد و از اینجا نیز ظاهر شد حکم اینکه هر گاه دو نفع با یکدیگر معارضه
کنند یا نفعی با ضرری معارضه کنند و حاصل اینست هر گاه ضرر متعدی با ضرر متعدی دیگر معارضه کند یا نفع
متعدی با نفع متعدی و یکی با ضرر متعدی یا نفع متعدی دیگر و همچنین بود از تأملی ظاهر میشود دلیلهای
باقی قولهای در خبر واحد چون ضعیف بودند ذکر نکردیم و جواب آنها را اینجا نیز ظاهر میشود
مطلب پنجم در بیان شرایط راوی خبر واحد چون که معلوم شد اینکه مذهب حق آن است که ظن حاصل
از خبر واحد حجت است از این جهت بیان میکنیم شرطهای چند را که غالب آن ظن از آن حاصل شود
و علما نیز بیان این شرطها کرده اند و سر بیان علما همین است که مذهب ایشان مختار بود یعنی
ظن حاصل از خبر واحد حجت دانسته اند نه مطلق خبر واحد و نه مطلق ظن اما شرطهای راوی
خبر واحد چند چیز است اول اینکه باید راوی بالغ و عاقل باشد که اگر نباشد ظن از خبر واحد حاصل نمیشود
با اینکه اگر ظن از آن حاصل شود حجت نیست بجهت اینکه دلیلها که دلالت بر حجت بودن ظن خبر واحد میکنند
شامل این ظن نیست زیرا که ظن حاصل از آن ضعیف است و ظن حاصل از غیر آن قوی است و ظن معتبر
از ضعیف با اینکه ادعای اجماع شد بر شرط بودن اینها بلکه اگر راوی خبر گاهی عاقل باشد و گاهی مجنون
در وقتیکه عاقل است خبرش حجت است و چنین معلوم است دوم مسلمان بودن راوی است و دلیلش همان است
که در اول گذشت سیم اینکه راوی ایمان داشته باشد و دلیلش اکثر دلیلهای اول است و بهتر از اینکه
بسیار وقع کو بنا بلکه غالب اوقات راست گو باشد و دلیلش همان است که در اول گذشت و بعضی شرط کرده اند
ایمان و عدالت را و جواب آن که اینها شرط نیست زیرا که خبر ظنی بودن و مثل اینها کافی است بجهت
بجهت دلیلها که در حجت بودن خبر گذشت مگر اینکه راوی مؤمن و عادل باشد ظن حاصل از خبر
اینها اقوی است و این در معارضه کردن دو خبر با یکدیگر فائده دارد چنانکه ظاهر است اینکه حجت است
ظن حاصل از خبر فطحی و مثال آن هر گاه نقه باشد در مذهب خود و معاند نباشد و مراد از مؤمن
اثنا عشری است و مراد از عدالت در لغت استقامت است و در اصطلاح کیفیت نفسانیست
که منع کند صاحب خود را از گناه کبیره و اصرار بر صغیره و منافی مروت و کاشف از عدالت چهار چیز

اول معاشرت یعنی باطنیت دوم معاشرت ظنی باطنیت سیم شهادت دو عادل است چهارم حسن
ظاهر است که ستر ستم اول کفایت میکند زیرا که اینها که بهم میرسد کفایت حاکم شرع میکند
از جهت اینکه باید چهارم نیز باشد و دلیل بر آن عسر و حرج بلکه اختلال نظام عالم است
و عدالت ثابت میشود باین چهار چیز در شهادت و روایت هر دو و بعضی چیزهاست که کاشف
عدالت راوی است نه شاهد چنانکه خواهد آمد انشاء الله تعالی و شیخ عدالت را عدم ظهور فسق
میداند و این ضعیف است بجهت اصل و دلیلها که دلالت بر حرام بودن عمل بظن میکند در
موضوعات صرف و شرط نیست اینکه راوی نسبتش معلوم باشد و نه داناتر باشد و نه
مرد باشد و نه آزاد باشد و نه حر باشد و نه فقیه باشد و نه بسیار کتابت داشته باشد و نه مروت داشته
باشد و نه روشنی نداشته باشد با کسی که خبر برای او روایت میکند و نه دوستی نداشته
باشد با او و نه قرابت با او نداشته باشد مثل روایت فرزند از برای پدر و مثال آن حاصل
اینکه این شرائط و مثال اینها در راوی معتبر نیست بجهت دلیلها که دلالت بر حجت بودن خبر
واحد میکند چنانکه گذشت و دلیلهای غیر مختار چون ضعیف بودند متعرض اینها
نشد و بعضی اختصار نمود **مطلب ششم** اینکه معتبر در شرطها مذکور حال راوی است و اگر در حدیث است
نمیتوان که حدیث را اخذ میکند پس هر گاه کسی کافر یا طفل یا مجنون و مثال اینها باشد در وقت
تحمل اخذ میکند و بالغ و عاقل و مسلمان شود در وقتیکه خبر را روایت میکند ضرر ندارد
بجهت دلیلها که در حجت بودن ظن خبر واحد گذشت **مطلب هفتم** در شناختن عدالت راوی حدیث است
آنچه ذکر شد در مطلب پنجم که کاشف عدالت است کاشف عدالت راوی نیز میباشد و دلیلش همان است
که گذشت و چند چیز دیگر است که کاشف عدالت راوی است نه کاشف عدالت شاهد
مثل اینکه راوی حدیث مشهور بعدالت باشد یا اینکه مرجع علما باشد مثل صدوق و کلینی و
مثال اینها یا اینکه علما اوقات از عادل روایت کند یا اینکه روایت نکند مگر از عادل یا اینکه
اهل رجال بگویند که او عدل است و مثال آن یا اینکه بگویند مقبول است خبر او و مانند آن نیز

اینکه اگر

اینکه اگر میگویند خبرش مقبول است عدالت را شرط داند در راوی **مطلب هشتم** در اینکه هر گاه
یک نفر اهل رجال تذکیه راوی کند کفایت میکند یا نه بلکه باید دو نفر ایشان تذکیه کنند
خلاف مشهور اول است و بعضی دوم را اختیار کرده اند و دلیلش همان دلیلهایست که در حجت بودن
ظن خبر واحد گذشت و اکثری از آن کسانیکه خلاف کرده اند در این مسئله گفته اند که خلاف
در این مسئله فرع خلاف در مسئله دیگر است و آن اینست که تذکیه اهل رجال از باب شهادت
یا از باب روایت اگر اول باشد تذکیه یکنفر کفایت نمیکند و اگر دوم باشد میکند و حق اینست که شهادت
و روایت و فتوی هر سه فردهای خبرند و در لغت زیرا که خبر در لغت مقابل انشاء است و اما شهادت
در اصطلاح اصولیین و فقها ظاهرا خبری جازمست که تعلق بحق لازم غیری دارد بشرط اینکه خبر دهنده حاکم شرع
نباشد و در وقتیکه حکم میکند پس بنابر این اصطلاح حکم خدا و رسول خدا و ائمه صلوات الله علیهم اجمعین
شهادت نیستند همچنین است تذکیه اهل رجال پس بنابر این تذکیه یکنفر از اهل رجال کفایت میکند
با اینکه تذکیه نیز هر گاه شهادت باشد تذکیه یکنفر حجت است بجهت همان دلیلی که اشاره بآن شد و
منافاتی ندارد که قاعده این باشد که شهادت یکنفر حجت نباشد لیکن دلیلی باید که دلالت کند که یکنفر در
شهادت حجت است بلکه اکثر قواعد شرعی فردی از اینها بیرون رفته بجهت دلیلی چنانکه ظاهر است و تحقیق
بیشتر در اینجا بهمین اختصار نمود **مطلب نهم** اینکه هر گاه اهل رجال جرح و تعدیل را ذکر کنند بدون
سبب آنها ذکر نکنند آیا این جرح و تعدیل حجت است یا نه خلاف است و در آن شش قول است اول اینکه
حجت است مطلقا دوم اینکه حجت نیست مطلقا سیم اینکه حجت است در جرح نه در تعدیل چهارم اینکه حجت است
در تعدیل نه در جرح پنجم اینکه حجت است اگر جهت اسباب جرح و تعدیل ایشان معلوم باشد و اگر نه حجت نیست
ششم اینکه حجت است اگر معلوم باشد موافق بودن مجتهد با ایشان در جرح و تعدیل که در اسباب اینها و اگر نه
حجت نیست و حق اینست که هر گاه علم بموافقت یا ظن بآن بهم رسد حجت است و دلیلش همانست که در حجت بودن
ظن خبر واحد گذشت و اگر نه حجت نیست بجهت اصل و دلیلها که دلالت بر حرام بودن عمل بغیر علم میکند
و در این اشکالی نیست بلکه اشکال در آنست که آیا از همه جرحها و تعدیلهای اهل رجال علم بموافقت

باین حال هم پیدا باشد نه حق اولست زیرا که بنای اهل رجال در تصنیف کتابها در رجال آنست
ظاهر آنکه کتابهای ایشان از برای مجتهدین بعد از ایشان بکار آید و عمل بانها کنند و این
نمیشود مگر در هر جائیکه ذکر تعدیل و جرح مطلق میکنند مرادشان این باشد که این تعدیل
تعدیل است و جرح جرح بنا بر مذهب همهٔ علما و اگر نه فائده از برای ذکر جرح و تعدیل
مطلق ایشان نمیشود با اینکه بنای علمای سابقین و لاحقین بر قبول کردن جرح و تعدیل
مطلق و سبیل ایشان نجیب **مطلب دهم** در اینکه هر گاه جرح با تعدیل معارضه کنند
آیا جرح مقدم است یا تعدیل اختلافست و در آن سه قولست اول اینکه جرح مقدم است مطلقا
دویم اینکه تعدیل مقدم است مطلقا سیم اینکه جرح مقدم است اگر جرح با تعدیل معارضه نماید با
وجه جمع ممکن باشد و اگر نه ندرجحی نیست که هر گاه جرح و تعدیل معارض باشند و هر دو مشتبه باشند
و این ظاهر باشد نه محض احتمال باید عمل بمقتضای هر دو کرد و اگر با یکدیگر معارض باشند
و وجه جمع ظاهر نباشد باید رجوع بمرجح کرد و اگر مرجح باشد و اگر نه باید توقف کرد نه تخییر زیرا که
تخییر در جائی جاریست که حق بودن یکی از دو قول معلوم باشد و این در اینجا نیست چنانکه ظاهر است
فائده آیا جرح و تعدیل اهل رجال از قبیل اجتهاد است یا روایت حق اولست و جهتش معلوم
از کتب اهل رجال **مطلب یازدهم** در اینکه اگر راوی حدیث را از امام نکرده باشد و جزئی از او
روایت کند باید او را واسطه را ببیند از دو یا این خبر مرسل حجت است یا نه اختلافست و در آن
سه قولست اول اینکه حجت است مطلقا دویم اینکه حجت نیست مطلقا سیم اینکه حجت است اگر بنای
راوی این باشد که جز از صحیح روایت نکند و آنکه نکرده مگر از ثقه مثل مراسیل ابن ابی عمیر حق سیم است لکن
وجه حجت بودن خبر مرسل مجهول در این وجه نیست بلکه اگر این جهت در مرسل نباشد ولکن مشهور با آن عمل
کرده باشد باز حجت است زیرا که خبر ضعیف منجبر بشهرت حجت است چنانکه گذشت در مطلب چهارم و اینکه مرسل
نیز داخلست و دلیل باقی قولها ضعیف بود و متعرض آن نشد **مطلب دوازدهم** در اینکه هر گاه راوی خبر
حدیث را از معصوم بشنود آیا جایز است که معنی آن حدیث را نقل کند یا اینکه لازم است که همان لفظی که از

معصوم شنیده نقل کند خلافست اول اتفاق علمای شیعه است و بعضی از علمای اهل سنت دویم را گفته اند و حق اولست و جهت آن اتفاق
و اجماع شیعه و دلیلها که دلالت بر حجت بودن ظن خبر واحد میکنند بلکه نقل کردن معنی حدیث شرطی دارد
و آن اینست که باید ناقل معنی حدیث عارف باشد بمعنی لفظها و بقرینهائی که دلالت بر خلاف مراد
میکنند و اینکه ترجمه حدیث بطریقی بیان کند که همان معنی لفظ حدیث از آن فهمیده شود و زیاد و کم
نکند بمرتبه که معنی لفظ حدیث با معنی ترجمه آن مساوی باشند در ظهور و خفا و سخنها بسیاری
در اینجا است و ذکر نشد مناسب اختصار نیست **فائده** هر گاه راوی بگوید قال الامام علیه السلام یا
سمعته و مثل اینها ظاهر حجت بودن نقل کردن لفظ حدیث چنانکه ظاهر است و هر گاه بگوید که مضمون
حدیث چنین است ظاهر است در نقل کردن معنی حدیث **مطلب سیزدهم** متأخرین از علما تقسیم کرده اند
خبر و حدیث را بچهار قسم اول صحیح و آن اینست که همه راوی آن امامی ممدوح و توثیق باشد بشرط اینکه همه راویها
ان مذکور باشند یعنی که از اینها از یکدیگر روایت کنند تا اینکه حدیث متصل بمعصوم شود دویم حسن
و آن اینست که همه راوی آن ممدوح بغیر توثیق باشند یا بعضی از ایشان ممدوح بغیر توثیق باشند
و بعضی دیگر ممدوح بتوثیق سیم موثق و آن اینست که همه راوی آن ممدوح بتوثیق باشند ولیکن
بعضی از ایشان یا همه ایشان امامی نباشد این قسم در اینجا مناسب منقح چهارم ضعیف و آن اینست که صحیح و حسن
و موثق نباشد و اهل درایه اقسام بسیار دیگر از برای خبر واحد ذکر کرده اند ملخص اینکه همه اینها یا
چهار قسم برمیگردد و تفصیل اینها در اینجا مناسب نیست و هر یک از سه قسم اول حجت است اگر مخالف
مشهور نباشد زیرا که ظن از اینها حاصل میشود و ظن حاصل از خبر حجت است بدلیلهائی که گذشت در مطلب چهارم
و اما اگر مخالف مشهور باشند یا معارض قوی داشته باشند حجت نیست بجهت اصل و دلیلها که دلالت
بر حرمت عمل بظن میکند با اینکه ظن فی الحقیقه در اینوقت از اینها حاصل نمیشود و از اینجا ظاهر شد
جهت نبودن هر یک از این سه قسم که بنفسه ظن از آن حاصل نشود بلکه حجت نشود این سه قسم اتفاقیست در میان
علمای شیعه ظاهرا و اما خبر ضعیف اگر منجبر بشهرت علما باشد حجت است بدلیلهائی که در مطلب چهارم گذشت
و اما اگر منجبر بشهرت علما نباشد حجت نیست در هیچ حکم شرعی بجهت اصل و دلیلها که دلالت بر حرمت عمل بظن میکند

مگر اینکه حکم شرعی مکروه یا مستحب باشد پس جایز است عمل کردن بخبر ضعیف مذکور در اینها بلکه
جایز است عمل کردن بفتوای یک فقیه در اینها و دلیلش سه چیز است اول اجماعست دویم اخبار
متواتر معنوی است سیم عقل قاطع و بیانش اینست که هر گاه خبر ضعیف و فتوای یک فقیه دلالت
بر مستحب و مکروه بودن چیزی کنند احتمال مستحب و مکروه بودن آن چیز از اینها بهم میرسد
و شکی نیست که عمل کردن بچیزی که احتمال نفع دارد و احتمال ضرر ندارد و ترک کردن چیزی که
احتمال نفع دارد و احتمال ضرر ندارد واجب است عقلا و هر چیزی که راجح است عقلا راجح است شرعا
بجهت اینکه حکم عقل موافق حکم شرع است پس مستحب و مکروهی که خبر ضعیف و فتوای یک فقیه دلالت بر آن
میکند مستحب و مکروه میباشد نزد شارع بدلیل عقل و نقل مذکور و مثل اینست هر گاه خبر
ضعیف یا فتوای یک فقیه دلالت بر راجح بودن یا مرجوح بودن چیزی کنند یا یعنی که عمل کردن
با اینها و عمل نکردن باینها حرام نیست بدلیل عقل مذکور و اگر کسی گوید که این تشریع و
تشریع حرام است گوئیم که تشریع داخل کردن چیزیست در دین که معلوم نباشد از دین بودن و مستحب
و مکروه مذکور از این قبیل نیست چنانکه واضح است و اینست سر اینکه احتیاط در هر جا راجح
در شرع و مایه افتخار میکند اجماع منقول و سخنهای بسیار در اینجا است لکن اختصار نمود
مطلب چهاردهم در اینکه راوی حدیث یا روایت از معصوم میکند یا از غیر معصوم اگر روایت از معصوم
میکند روایتش بچند طریق میشود و همه مراتب روایت اینست که بگوید شنیدم از معصوم حدیث را
یا شنوانید مرا یا خبر داد مرا و مانند اینها و این اقسام فوق همه مراتب روایت و مرتبه
بعد از این مرتبه اینست که بگوید که معصوم چنین گفت و مرتبه بعد از اینها اینست که بگوید که معصوم
چنین امر و نهی فرمود و مرتبه بعد از اینها اینست که بگوید ما امر کرده شدیم بفلان حکم یا نهی کرده
شدیم از آن یا از سنت است و قول صحابی را و مانند اینها و این ترتیب ترتیبی در مراتب
روایت وجه همه مراتب ظاهر است چنانکه در وقتی که راوی روایت از خود معصوم کند
و اما اگر روایت از غیر معصوم کند این چند مرتبه دارد فوق همه مرتبه اینست که حدیث از خود

شیخ کرا از او روایت میکند بشنود و مرتبه بعد از این آنست که بگوید که خبر داد مرا فلان حدیث
ولیکن این در وقتی صحیح است که بگوید که در وقتی که شیخ با دو با دو وقتی که شیخ بیان حدیث میکرد
و اینی راوی مینشیند جایز نیست که راوی در اینصورت بگوید که آن شیخ مرا خبر داد با حدیث
بلکه باید بگوید که شیخ خبر داد فلان را بفلان حدیث و من شنیدم آن را و اگر نه تدلیس لازم آید
و این جایز نیست و مرتبه بعد از این اینست که راوی خود حدیث را بخواند نزد شیخ و شیخ تصریح کند
که این حدیث از منست یا اعتراف بمضمون آن کند یا ساکت و لیکن از حالش معلوم باشد که راضی است بروایت
کردن این حدیث را از او و لیکن در قسم اول و دویم و سیم اینقسم آخر باید راوی چنین بگوید در وقت
روایت که بر این حدیث که من خواندم آن را نزد فلان شیخ و او تصریح یا ساکت بود در اول و اعتراف کرد یا
در دویم و راضی شد یا ساکت در سیم و مانند اینها و اگر نه تدلیس لازم آید و ابطال
و مرتبه بعد از اینها اینست که اجازه دهد شیخ راوی را و این نیز مراتب دارد و فوق همه مراتب
اینست که شیخ براوی بگوید که اجازه دادم تو را روایت کردن فلان کتاب را و مرتبه بعد از این
اینست که بگوید اجازه دادم بتو روایت کردن اخبار که شنیده ام و مرتبه بعد از این اینست که
بگوید اجازه دادم فلان کتاب یا فلان را و مانند اینها و مرتبه بعد از این اینست که بگوید که اجازه دادم
بهر کس روایت کردن فلان کتاب را و مرتبه بعد از همه مرتبها اینست که بگوید اجازه دادم همه
مسموعات خود را بهر کس و در اینجا سخنهای بسیار هست بعلت اختصار نمود **باب دویم** از مقصد سیم در بیان
فعل معصوم و در آن چند مطلب است **مطلب اول** در بیان تحقیق [illegible] فعلیت که از معصوم
صادر میشود و معلوم نباشد که آن فعل بطریق مباح است یا مستحب یا واجب و اما احتمالات در فعل معصوم
[illegible] احتمال کراهت بنا بر مختار در شرط آنکه آن فعل از خصایص معصوم نباشد
و از افعال عادی نیز نباشد مثل خوردن و آشامیدن و بنا بر [illegible] فعل [illegible]
فعل عادی خاص باشد مثل مستمر خواب قیلوله فرمود و [illegible] خوردن و مانند اینها
و خواه نقلی باشد معلوم نباشد که از فعل عادیست یا نه مثل [illegible] و مانند اینها

که معلوم نشد که فعل عادی است و اینکه چیزی معلوم نشد اطلاقا مطلب دوم در اینکه هرگاه فعلی از معصوم
صادر شود مستحب بودن یا مباح بودن یا واجب بودن یا مباح یا توقف باید کرد و در حکم آن چهار قول است
جمعی اول را گرفته اند و جمعی دوم را و بعضی سیم را و ما در چهارم را و حق اول است و دلیل ما عدم
و استقرا است اگر کسی گوید چنانکه اصل برائت از وجوب است اصل برائت از استحباب نیز هست و نقل قدر
تحکم است پس بنابر این باید آن فعل مندوب نباشد مستحب بلکه باید مباح باشد جواب میگوییم که این در
وقتیست که استحباب تکلیف حتمی باشد و معلوم است که آن تکلیف حتمی نیست بخلاف وجوب که تکلیف
حتمی است پس اصل برائت در وجوب جاری میشود نه در استحباب اگر کسی گوید اصل برائت
در استحباب جاری نمیشود ولیکن عدم در آن جاری میشود پس اصل برائت نفی وجوب میکند و اصل
عدم نفی استحباب میکند پس اباحه باقی میماند جواب گوییم که اصل برائت معارضی ندارد و اما اصل عدم معارض
با غلبه است چه بر همه معلوم است که غالب فعلهای معصوم مستحب است پس اصل عدم و استقراء اباحه
و وجوب را برطرف میکنند و استحباب را ثابت اگر کسی گوید این در وقتیست که استقراء در
احکام شرع حجت باشد و حال اینکه مذهب مختار اینست که ظن غیر جایز حجت نیست در شرع جواب میگوییم
که این استقراء استقراء در فعل معصوم است چنانکه ظن حاصل از قول معصوم حجت است ظن حاصل از
فعل معصوم نیز حجت است بجهت اینکه فعل معصوم مثل قول معصوم حجت است و استقرائیکه در شرع
حجت نیست استقرائیست که در غیر فعل معصوم یا قول او یا تقریر او باشد و دلیل قائلین بوجوب
بسیار است اول قول خداست فلیحذر الذین یخالفون عن امره ان تصیبهم فتنة او عذاب الیم
وجه استدلال اینست که امر حقیقت در فعل است و مراد از امر در اینجا امر رسول است و مخالفت فعل
واجب سبب تهدید گردید جواب اینکه نهی مخالفت امر او و جواب این است که امر حقیقت در قول
مخصوص و مجاز در فعل چنانکه در ماده امر گذشت با اینکه مراد از امر در اینجا قول است باتفاق
ظاهرا پس هرگاه مراد از فعل نیز باشد لازم می آید استعمال لفظ مشترک در دو معنی و این جایز نیست
با اینکه هرگاه مراد از امر فعل تنها باشد قرینه میخواهد و اصل عدم قرینه است و احتمال لفظ مشترک

بدون قرینه جایز نیست با اینکه هرگاه این جایز باشد نیز جایز است که امر استعمال شود در معنی مجازی که
استحباب باشد و شکی نیست که اگر امر دائر شود میان حمل بر استحباب و امر دیگر اولی آنست که ما
مخالفت در اینجا حمل میکند که وجه فعل معصوم معلوم باشد دوم قول خداست لقد کان لکم فی رسول الله
اسوة حسنة لمن کان یرجو الله والیوم الآخر وجه دلالت اینکه تقدیر آیه چنین است که اگر میشود هرکه
یرجو الله والیوم الآخر فله فیه اسوة حسنة ومن لم یکن له اسوة حسنة فلیس ممن یرجو الله والیوم الآخر
و حاصل این تهدید است بر ترک متابعت رسول صلی الله علیه وآله پس متابعت رسول واجب است
تاسی بجا آوردن فعل رسول است در وقتی که وجه فعل رسول معلوم باشد و اگر نباشد تاسی نیست
با اینکه قول خدای تعالی لکم شاید با تهدید دارد زیرا که مناسب تهدید لفظ علیکم است
سیم قولهای خدای تعالی که دلالت بر وجوب متابعت رسول میکند جوابش اینست که متابعت در
فعل رسول بجا آوردن فعل رسول است صلی الله علیه وآله که وجهش معلوم باشد و اگر نه متابعت نیست با اینکه
امرهای در این آیهها از برای نوع تهدید است و دلالت بر وجوب نمیکند چنانکه در امر عقیب حظر گذشت
چهارم اینکه این فعل احتمال وجوب دارد پس لازم است که بجا آورد زیرا که احتیاط واجب است و جوابش این است
که احتمال دارد که حرام باشد احتمال وجوب نفسی است و اصل عدم است و احتمال وجوب نفسی جاری نمیشود
بلکه اصل برائت جاری میشود باجماع و غیر آن چنانکه در اصل برائت خواهد آمد انشاء الله و دلیل قائل
باباحه اینست که فعل مذکور احتمال رجحان و حرمت هر دو دارد اما احتمال رجحان ظاهر است اما احتمال
حرمت بجهت اینست که احتمال دارد که این فعل از خصایص معصوم باشد و حرام باشد بر سایر مردم پس احتمال
رجحان با احتمال حرمت معارض است و بعد از تعارض عمل بهیچیک نمیتوان کرد بلکه لازم است که رجوع باصل
و اصل اباحه است و جواب اینست که احتمال اختصاص و حرمت در این فعل معارض با غلبه اشتراک نمیکند
پس امر دائر است میان مباح و مستحب و واجب و اصل غلبه استحباب اثبات استحباب میکند و دلیل توقف
اینست که احتمالهای مذکور موجود و مرجح از برای اینها مفقود پس توقف لازم است و جواب اینست که
مرجح از برای استحباب موجود است بدلیلی که گذشت و بعضی دیگر قائل بتفصیل در این مسئله شده اند

و جواب اول و دلیلش بسیار ضعیف بود و متعرض آن نشد و ترک معصوم مثل فعل
معصوم است در جهتش بعد از تامل ظاهر است فائده شناخته میشود وجه
فعل معصوم بنص خودش یا بامتثال اثر واجب یا بقرائن دیگر و از این قبیل است اصل
عدم وجوب و استحباب بنابر دلیلی که ایشان ذکر کردند و اگر این اصل با جواز اثبات اباحه میکند
و هرگاه معصوم عبادتی را در وقتی بجا آورد باعث نمیشود که این عبادت افضل باشد
از عبادت دیگری که در آن وقت بجا نیاورد بلی هرگاه مستمر عبادتی را در وقتی بجا بیاورد
باعث این میشود و وجهش ظاهر است مطلب سیم اینکه هرگاه واجب شود تاسی بفعل معصوم آیا آوردن
مثل صورت فعل معصوم کفایت میکند یا بمعنی همینکه صدق کند نزد اهل عرف
که این فعل مثل فعل معصوم است کافیست زیرا که معنی تاسی همین است و در این اشکالی نیست
هرگاه صدق عرفی مذکور معلوم باشد و اما هرگاه آن معلوم نباشد با اینمعنی که شک واقع
در جزو بودن یا شرط بودن چیزی از برای آن عرفا آیا واجب بجا آوردن آن چیز باشد
حق اول است و دلیلش استصحاب و قاعده اشتغال است مطلب چهارم در معارضه کردن فعل
با قول اشکالی نیست در اینکه بعض قولهای معصوم با یکدیگر معارضه میکند چنانکه
اشکالی نیست در اینکه فعل یک معصوم هیچگاه با فعل دیگر معارضه نمیکند زیرا که دو فعل در یک زمان
واقع نمیشود بلی هرگاه قرینه با فعلها باشد و دلالت کند بر عموم فعل از برای کل مکلفین و قرینه
با فعل دیگر باشد و دلالت کند بر خصوص بودن آن ببعض مکلفین تعارض جایز است اما این در فعل
بلکه لازمست حمل فعل عام بر فعل خاص بلکه هر حکمی که در عام و خاص در قول جاری بود در این
نیز جاریست و این بعد از تامل ظاهر است و نیز اشکالی نیست در جایز بودن معارضه کردن فعل معصوم
با قول لیکن اشکال در اینست که آیا در اینصورت قول مقدم است یا فعل یا باید توقف کرد اقوی
اینست که حکم قول و فعل متعارض نیز مثل حکم عام و خاص متعارض است خواه قول و فعل متعلق
بتکلیف خود معصوم باشد مثل اینکه معصوم فعل را اعضو حکم بوجوب بجا آوردن آن کند و قرینه باشد با آن
نصب کند که دلالت کند بر اینکه این فعل را باید همیشه بجا آورد و بعد بفرماید که دیگر جایز نیست

دوم اینکه این فعل را بجا آوردم و خواه فعل و قول ثابت باشد بر مکلفین مثل اینکه سهو
مثل اینکه معصوم فعل واجبی را بجا آورد و قرینه با آن بیاورد که دلالت کند بر اینکه
واجب است تاسی باین فعل بر همه مکلفین و بعد بفرماید که تاسی باین فعل واجب نیست
بر بعضی مکلفین و بهر تقدیر حکم قول و فعل متعارض با یکدیگر حکم قول عام و خاص متعارض با یکدیگر است
در همه قسمها و حکم اینجا آنکه ظاهر است بعد از تامل تمام و سخنهای بسیار در اینجا است بجهت
اختصار نمود مطلب پنجم هرگاه فعل معصوم بیان کند مجملی را واقع شود انجام آن فعل معلوم است که
داخل بیان است داخل بیان است و آنچه معلوم است که داخل بیان نیست داخل بیان نیست و واجب نیست
و در این اشکالی نیست و اشکال در آن تقدیری است که معلوم نباشد که داخل بیان است یا نه و اقوی
اینست که اینقدر فعل مذکور دو قسم است زیرا که یا احتمال دارد که شرط یا جزو صحت واجب مجمل باشد یا احتمال
این دارد که خود واجب یا علیحده باشد اگر قسم اول باشد باید مکلف آنرا بجا آورد و دلیلش استصحاب
اشتغال و قاعده اشتغال است و اصل برائت در اینجا جاری نیست زیرا که اصل برائت نفی حکم تکلیفی میکند
و شرط و جزء از احکام وضعی میباشد پس دلیلهای اصل برائت شامل اینجا نیست و تمام تحقیق در باب
اصل برائت خواهد آمد انشاء الله و اگر قسم دوم باشد لازم نیست بر مکلف که آنرا بجا آورد زیرا که شک در وجوب
نفسی واقع شده و اصل برائت در اینجا جاریست باجماع و باقی دلیلهای اصل برائت چنانکه خواهد آمد انشاء الله بلی
بجا آوردن این فعل مستحب است و دلیلش همان دلیلیست که در مطلب دوم گذشت پس بنابر این معلوم
حکم وضو و نماز بیانی که وضو یا نماز را بجا آورد و فرمود که نماز کنید مثل اینکه من نماز کردم و
این وضو یکه قبول نمیشود نماز مگر بمثل این وضو پس هر چیز از اجزای وضو و نماز معلوم گردد که داخل نماز
و وضو و شرطهای آنها باید مکلف بجا آورد و آنچه از اینها معلوم که داخل نماز و وضو نیست
لازم نیست که بجا آوردن و آنچه مشکوک است باید بجا آورد اگر شرط و جزء مشکوک باشد و اگر نه لازم
نیست بلکه مستحب است بدلیلی که الان گذشت مطلب ششم در اینکه خاتم النبیین صلی الله علیه وآله
پیش از مبعوث شدن برسالت تابع شریعت پیغمبر دیگری بود در اعمال یا نه خلاف است بعضی گفته اند که تابع

جمیع عبادتی میکرد و پیش از مبعوث شدن و بعضی گفته‌اند که عبادت میکرد بشریعت همه
پیغمبران سابق و بعضی گفته‌اند بشریعت نوح و دیگری گفته بشریعت ابراهیم و دیگری
گفته بشریعت موسی و دیگری گفته بشریعت عیسی و حق اینست که آنجناب عبادت از همه
کس بهتر میکرده‌اند و تابع شریعت احدی از پیغمبران نبوده‌اند و بشریعت خود عمل میکردند بتعلیم
الهی و دلیل بر اینست که آنجناب افضل از همه پیغمبران میباشند بضرورة مذهب بلکه آنجناب
نبی بوده در وقتیکه هنوز آدم در میان آب و گل بود بلکه نبی بود و پیش از آنکه عالم خلق شود
بچندین هزار سال چنانکه آنجناب فرموده‌اند در این باب و دلیلها باقی قولها چون مثل
قولهای اینها باطل و مشروح آنها باشد **مطلب دوم** در اینکه هر گاه حکمی در شریعت پیش از شریعت
نبی ما محمد صلی الله علیه و آله ثابت شده باشد و نسخ آن ثابت نشده باشد در این شریعت آیا این حکم
باقیست در این امت مرحومه یا نه حق آنست که هر گاه آن بدلیل عامی ثابت شده باشد که شامل
امت مرحومه باشد حق ... اگر چنین نباشد و بعضی گفته‌اند که در صورت دوم نیز آن حکم باقیست
باستصحاب و این باطل است زیرا که دلیلهای استصحاب شامل این بحث نیست با اینکه این فرض در
شریعت نبوی صلی الله علیه و آله وجود ندارد چنانکه ظاهر است با اینکه هر گاه چنین بود باید علما عمل
باصول و ظواهر نکنند مگر بعد از فحص از این معنا و این باطل است بضرورة علما و ملازمه ظاهر

باب سیم در بیان تقریر معصوم و آن اینست که در حضور معصوم کسی عملی کند یا معصوم مطلع
بعمل او شود و او را منع نفرماید و این تقریر معصوم حجت است چونکه کاشف از رضای معصوم است
زیرا که رضای معصوم حجت است بالضرورة بلکه انکار حجیتش کفر است چنانکه در باب حجیت اجماع
گذشت **تتمیم** هر گاه کسی در خواب بیند که معصوم حکمی بار کند آیا آن حکم معصوم حجت است یا نه اقوی
اینست که هر گاه علم بهم رساند که آن حکم کننده معصوم بوده حجت است و اگر نه حجت نیست مگر اینکه اگر آن
چیزها که در خواب بیند مثل باشد پس در آن وقت حجت است چنانکه از بعضی اخبار ظاهر میشود

مقصد چهارم در بیان دلیلهای عقلیست که اثبات حکم شرعی کنند و در آن چهار باب است **باب اول** در بیان آنچه هر گاه

که عقل بنفسه ادراک حسن و قبح آنها را میکند با قطع نظر از خطاب شارع و در آن هفت مطلب است
مطلب اول در اینکه عقل ادراک حسن و قبح چیزی میکند یا نه و در آن دو مقام است **مقام اول** در بیان معانی
لفظ حسن و قبح در سه معنی استعمال میشود در عرف اول اینکه حسن اطلاق میشود بر صفت کمال
و قبح بر صفت نقص مثل اینکه میگویند علم حسن است و جهل قبیح دوم اینکه حسن اطلاق میشود بر
چیزی که موافق غرض باشد و قبح بر چیزی که مخالف غرض باشد چنانکه گویند که قتل زید حسن است
از برای دشمنانش و قبیح از برای دوستانش سیم اینکه حسن اطلاق میشود بر چیزی که ملایم
طبع باشد و قبح بر چیزی که منافر طبع باشد چنانکه گویند که صوت بلبل حسن است و صوت خر قبیح ...
قبح اطلاق میشود بر چیزی که منع از آن شده باشد و حسن چیزی که منع از آن نشده باشد چنانکه
گویند زنا قبیح است و نماز حسن چهارم اینکه حسن اطلاق میشود بر فعلی که فاعلش ممدوح باشد و قبح بر فعلی که
فاعلش مذموم باشد چنانکه گویند عدل حسن است و ظلم قبیح و نزاعی در این معانی اول نیست که عقل
ادراک حسن و قبح بآن معنیها میکند و نزاع در معنی اخیر است و نزاع در اینست که عقل بنفسه ادراک
حسن و قبح فعلی از افعال مثل ادراک حسن عدل و قبح ظلم میکند یا نه یعنی که عقل بنفسه ادراک میکند
باینکه هر که عدالت کند ممدوح است و آنکه ظلم میکند مذموم یا اینکه عقل ادراک این نمیکند
در هیچ جا **مقام دوم** در اینکه عقل بنفسه با قطع نظر از شرع ادراک حسن و قبحی که محل نزاع است میکند یا نه
خلافست و در آن دو قول است اول اینکه عقل ادراک آن میکند و همه شیعه و معتزله و بعضی از
اشاعره برآنند دوم اینکه ادراک نمیکند و باقی اشاعره بر این رفته‌اند رحمهم الله حق اولست و دلیلش ضرورت
حکم عقلست زیرا که هر عاقلی حتی کسی که هیچ دین و مذهبی ندارد و اسم شریعتی نشنیده حکم
میکند بقبح ظلم بخصوص هر گاه مظلوم یتیم فقیر غریبی باشد بخصوص هر گاه ... مظلوم کسی باشد که احسان باو
ظالم کرده باشد و اینکه عقل ... و همچنین حکم میکند بحسن رد امانات و مانند آن
بالضرورة و شاهد بر این حکم عقل اینست که هر گاه عقل حکم بقبح ظلم و حسن رد امانات و مانند اینها نکند
لازم آید که جایز باشد ظلم و کذب و مانند آن از جناب اقدس الهی و این باطل است بالضرورة و بالملازمه

اینست که عقل قاطع است چنانکه حکم بوجوب صدق و کذب از ذات اقدس الهی میکند حکم بقبح ظلم مذکور نیز
میکند پس اگر حکمش معتبر است در همه جا معتبر است و اگر معتبر نیست در هیچ جا ... با اینکه
اگر عقل ادراک قبح و حسن چیزی نکند لازم آید اسکات انبیا و از آن لازم آید اینکه خلق عالم
و انزال کتب و ارسال رسل عبث باشد و اینها همه باطلند و ملازمه ظاهر بلکه اگر عقل ادراک قبح و حسن
مذکور نکند باید ادراک هیچ چیز نکند نه در اصول دین و نه در فروع آن و این باطلست بالضرورة
و ملازمه ظاهر **مطلب دوم** در اینکه عقل چنانکه ادراک قبح ظلم و مانند آن و حسن رد امانت و مانند آن
میکند آیا ادراک عقاب ظلم و مانند آن و ثواب رد امانات و مانند آن نیز میکند یا نمیکند خلافست
و در آن دو قول است اول اینکه عقل ادراک ثواب و عقاب مذکور نیز میکند و همه علمای شیعه مگر
بعضی اخباریین از ایشان و همه معتزله برآنند دوم اینکه عقل ادراک ثواب و عقاب نمیکند و
اشاعره و بعضی اخباریین از شیعه باین رفته‌اند و حق اولست زیرا که عقل هر عاقلی حکم میکند
باینکه هر گاه کسی ظلم کند بصغیر فقیر یتیم غریب بیگناهی این ظالم مستحق عقابست نزد هر حکیم عادلی خصوص
حکیم علی الاطلاق و همچنین هر گاه کسی آن طفل مظلوم را از ظلم خلاص کند و باعث حیات او شود عقل هر
عاقلی حکم میکند که او مستحق ثوابست نزد هر حکیمی ... حکیم علی الاطلاق بلکه این حکم عقل
بدیهیست و شاهد بر این اینست که هر گاه چنین نباشد باید معرفت خدا و رسول و امام واجب نباشد و این باطل
بالضرورة و ملازمه ظاهر و از آن لازم آید که خلق عالم و انزال کتب و ارسال رسل همه عبث باشد
و این نیز باطلست بالضرورة و ملازمه ظاهر **مطلب سیم** در اینکه آنچه عقل بآن حکم میکند شرع نیز بآن حکم
میکند یا نه مثلا بعد از اینکه عقل حکم کرد بقبح ظلم و عقاب بر آن و حسن رد امانت و ثواب بر آن
آیا این حکم عقل موافق حکم شرع است یا نه بآن معنی که ظلم و رد امانات مثلا در حکم عقل حرام و واجب نیز نزد شارع
باشد خلافست همه مجتهدین شیعه اولی را گفته‌اند و همه اشاعره و اکثر اخباریین از شیعه دوم را و حق اول است
زیرا که هر گاه ادراک عقل حجت نباشد نزد شارع مقدس لازم آید ... مطلب اول و دوم لازم
آمد و اینها باطل بالضرورة و ملازمه ظاهر با اینکه هر گاه قطع عقل بثواب و عقاب چیزی حجت نباشد

نزد شارع باید ثواب و عقابی که عقل از کتاب و سنت میفهمد نیز حجت نباشد نزد شارع
زیرا که این نیز عقل میفهمد بلکه هر گاه حکم عقل حجت است حجت است در همه جا با اینکه ...
همه چیز حجت میشود بقطع پس کاش حجت بودن قطع محتاج بدلیل باشد دور یا تسلسل
لازم آید و اینها باطلست و ملازمه ظاهر با اینکه بعضی اخبار دلالت میکند بر اینکه ...
معتقد میشود در آخرت خواه قبل از ورود شرع باشد و خواه بعد از آن پس از این اخبار معلوم
میشود که حکم عقل حجت است و احتجاج نمود بنابر مذهب خصم که اکثر اخباریین باشد و اما نزد
اشاعره این اخبار حجت است اگر نبوی باشد و بعد تقدیر مطابقه ظاهر و بدیهیست حاصل اینکه شارع مقدس
دو رسول دارد یکی رسول که خاتم النبیین است و دیگری رسول باطن که عقل باشد
و چنانکه حکم رسول ظاهر مقبولست حکم رسول باطن نیز مقبولست و خصم استدلال کرده بقول حق
تعالی وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا وجه دلالت اینست که حاصل مضمون این
ایه اینست که جناب اقدس الهی میفرماید عادت ما نبوده که عذاب کنیم هیچ قومی را در هیچ حکمی اگر چه
حکم عقل باشد تا اینکه رسولی بایشان بفرستیم و ... رسول عذابی از برای هیچ کس نیست
اگر چه ایشان مخالفت حکم عقل کرده باشند پس آیه دلالت کرد بر حجت نبودن حکم عقل زیرا که هر گاه
حجت بود باید موافق حکم عقل ثوابی داده باشد نزد شارع و مخالفش عقابی ... دلالت
ضعیفست زیرا که ثواب و عقاب چیزی که عقل بنفسه ادراک آن کند ...
چیزهائیکه عقل بنفسه ادراک آنها نکند باشد و لفظ معذبین در آیه مطلق و مطلق
منصرف میشود بفرد شایع که عذاب عقلی باشد پس آیه هیچ ... با مذهب ما ندارد با اینکه
بر فرض تسلیم منطوق آیه دلالت بر نفی عقاب میکند در هر چیزی پیش از بعثت رسول صلی الله علیه و آله
خواه برهانی بر عذاب چیزی باشد یا نباشد و قول خدای تعالی لیهلک من هلک عن بینة ویحیی من حی عن بینة
دلالت بر این میکند که هلاکت و عذاب دائر مدار بینه است و شکی نیست که حکم عقل ... بینه است
و عمل به بینه لازمست بمقتضای این آیه پس این دو آیه با هم معارضند و نسبت میان دو آیه ...

عموم من وجه است ودویم اولیت دو جهت فهم عرف لا اقل اگر دویم اولی نباشد اول اولی نیست
پس توقف باید کرد ورجوع بمرجح ومرجح از برای دویمست وان شهرتست اگر اجماع نباشد
با اینکه امر ظنی الدلاله میباشد وعقل قاطع قطعی الدلاله اند وشکی نیست که ظنی الدلاله معارضه
با قطعی الدلاله نمیکند ودلیل دویم خصم اخبار باب سابق وانضمام انهاست وفهمند او لیکن انها
که دلالت اصل برائه میکند مثل قول امام علیه السلام کل شیء مطلق حتی یرد فیه امر او نهی
ووجه دلالت این حدیث وما ان اینست که این حدیث دلالت میکند باینکه هر چیزی مباح است
تا اینکه امر یا نهی در ان وارد شود وشکی نیست که حکم عقل مذکور امر ونهی در ان واقع نشد
واگر شکی باشد که حرام وواجب بودن از جهة امر ونهی شارع است نه عقل قاطع وبعد تقدیر این حدیث ومثل ان
دلالت بر حجت نبودن حکم عقل مذکور میکند واین سند کالبنی ضعیفست وجواب این
همان جوابهاییست که در آیه گذشت دویم روایت ابان بن تغلب است عن ابی عبد الله علیه السلام
قال قلت لابی عبد الله علیه السلام ما تقول فی رجل قطع اصبعا من اصابع المرأة کم فیها قال عشرة من الابل
قلت قطع اثنین قال عشرون قلت قطع ثلثا قال ثلثون قلت قطع اربعا قال عشرون قلت
سبحان الله یقطع ثلثا فیکون علیه ثلثون ویقطع اربعا فیکون علیه عشرون ان هذا کان
یبلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممن قاله ونقول الذی جاء به شیطان فقال مهلا یا ابان
هذا حکم رسول الله صلی الله علیه وآله ان المرأة تقابل الرجل الی ثلث الدیة فاذا بلغت الثلث رجعت الی النصف
یا ابان انک اخذتنی بالقیاس والسنة اذا قیست محق الدین وحاصل این حدیث اینست که ابان
بن تغلب میگوید که عرض کردم خدمت ابی عبد الله علیه السلام چه میفرمایید در خصوص مردی که یک
انگشت زنی را قطع کند چه قدر دیه باید بدهد فرمود ده شتر باز عرض کردم که
اگر دو انگشت او را قطع کند حضرت فرمود بیست شتر باز عرض کردم که اگر سه انگشت او را قطع
کند فرمود سی شتر باز عرض کردم که اگر چهار انگشت او را قطع کند فرمود بیست شتر عرض کردم سبحان الله
سه انگشت را قطع میکند سی شتر باید بدهد وچهار انگشت را قطع میکند باید بیست بدهد

بدرستیکه این حدیث بما رسیده بود در عراق وما بیزاری از راوی این حدیث می نمودیم ومیگفتیم که
انکسی که این حدیث را آورده شیطان خواهد بود پس حضرت فرمود آهسته باش ای ابان این حکم
رسول خدا است صلی الله علیه وآله اینکه زن مقابلی مرد میکند در دیه تا ثلث دیه مرد پس همینکه بثلث
دیه مرد رسید برمیگردد بنصف ای ابان تو با من مکالمه میکنی بقیاس وسنت رسول صلی الله علیه وآله
همینکه قیاس در ان شد دین ضایع میشود پس این خبر دلالت کرد بر اینکه حکم عقل حجت نیست
زیرا که عقل حکم میکند بر اینکه دیه چهار انگشت زیادتر از دیه سه انگشت است نه کمتر ولیکن
اسناد لالین ضعیفست وجواب همان جوابهاییکه در آیه گذشت جاری است وبیان حکم عقل بر سه
قسمت اول آنست که عقل حکم بچیزی میکند بنفسه با قطع نظر از خطاب شارع مثل حکم او
بقبح ظلم وحسن رد امانت وما مانند آن ودویم اینست که عقل حکم بر چیزی نکند بنفسه بلکه بسبب خطاب
شارع حکم کند مثل حکم کردن او بمنتج بودن مثلا در حدیث اعرابی که عرض کرد خدمت حضرت صلی الله علیه وآله
که هلکت واهلکت واقعت اهلی فی نهار رمضان فقال علیه السلام کفر یعنی هلاک شدم وهلاک
کردم زن خود را بجهة اینکه مواقعه کردم با او در روز رمضان پس حضرت فرمود کفاره بده
وشکی نیست که عقل حکم میکند که مناط در کفاره مواقعه در روز رمضانست از هر که باشد
وباهر که باشد واز این قبیل حدیث ابان بن تغلب که مذکور شد سیم همان دو قسمت مذکوره است که
حکم عقل در این قسم مناط حکم شرعی میشود مثل حکم کردن عقل بوجوب مقدمه نزد وجوب ذی المقدمه
ومحل نزاع در این مطلب ونحو مطلب سابق دو قسم اول است چنانکه اشاره بان شد دو مطلب اول
ودر روایت ابان بن تغلب دلالت بر حجت نبودن حکم عقل بمعنی دویم میکند وکلام در ان نیست
بلی حق اینست که حکم عقل حجت است نزد شارع در قسم دویم وسیم نیز هرگاه شارع تصریح بخلاف آن
نکند واگر کند مثل روایت ابان بن تغلب حکم عقل حجت نیست زیرا که انحکم عقل بنفسه نیست
بلکه تابع خطاب شارع است وهمینکه خطاب شارع بر خلاف آن آمد حکم بر طرف میشود بخلاف
قسم اول زیرا که حکم در ان بنفسه میباشد با قطع نظر از خطاب شارع وهرگاه حکم بالذات شد

ضعیف نمیشود بلکه محالست که شارع مقدس بر خلاف ان حکم بفرماید وحاصل اینکه
روایت ابان بن تغلب دخلی بمسئله ما ندارد چنانکه ظاهر شد با اینکه این خبر واحد است
وخبر واحد در مسئله اصولی حجت نیست وبعضی جوابهای دیگر از روایت ابان مذکور داده اند
وهمه انها تمام نمیشود وذکرش مناسب این اجمالیت قسم سیم از جمله اخبار که خصم استدلال
بانها کرده چیزیست که مضمون این است که اگر کسی شبها تا صبح در عبادت مشغول باشد ودر
روزها روزه بدارد وهر سال حج کند وجمیع مال خود را در راه خدا تصدق کند ولیکن نشناسد ولی خدا را
واعمالها را باعلام ولی خدا بنا نشد هیچ حقی در نزد خدا ایشان ندارد ونیز خبرهاییست که
مضمون انها اینست که تکلیفی نیست مگر بعد از ارسال رسل وانزال کتب وهر که هلاک شود
بحجت هلاک شود وهر که نجات یابد بحجت ومثل خبرهاییکه دلالت میکند بر اینکه واجبست
بر خدا ابتداء اینکه بیان کند از خیر را که صلاح وفساد مردم در انست واز این جهت است که زمانی
هرگز خالی نیست از حجت تا اینکه تعلیم کند صلاح وفساد مردم در انست واستدلال باین اخبار نیز
ضعیف است بهمان جوابهای که در آیه گذشت با اینکه عقل حکم میکند در چیزی اول باینکه نفس
بدون شرطی که شارع قرار داده باید ثواب داشته باشد با اینکه معارض است با اخباری که
دلالت میکند بر اینکه بیست بوده در جهنم است با اینکه خبر ظنی واحد است واگر اینها حجت نیستند در مسئله
پس ظاهر شد باطل بودن دلیلهای خصم وحق بودن دلیلهای مختار پس هر حکم که عقل بنفسه کند
با قطع نظر از خطاب شارع حجت است نزد شارع بدلیلهاییکه گذشت **فائده** فائده دویم در میان
مذهب مختار ومذهب خصم ثمره ظاهر میشود در مرجح بودن ظنهای غیر معتبر ودر تخییر میان دو دلیل معارض
ومساوی ودر جواز اصلاح ذات البین اگر چه کذب بوده باشد ودر بودن کفار مکلف باین چیزها که عقل ادراک
انها میکند ومثل کفار زندیک که اسم اسلام را نشنیده اند ودر بودن اهل فترة مکلف
بچیزیکه عقل ادراک ان میکند ودر حجت بودن اصل برائه واصل اباحه واصل استصحاب
اگر دلیل شرعی بر حجت بودن انها نباشد ودر شرط بودن عصمت در امام ومنصوص بودن امام

از جانب خدای تعالی ودر عادل بودن ذات اقدس باری تعالی ودر حادث بودن اشیاء ودر اعانت بعضی لعنت نمود
مطلب چهارم در اینکه هر حکمی که شارع فرموده ایا عقل نیز موافق ان حکم میکند یا نه باین معنی که هرگاه شارع
چیزی را واجب کند یا حرام یا مستحب یا مکروه یا مباح یا شرط یا سبب یا جزء یا رکن یا مانع ایا
عقل حکم میکند که این چیز را که شارع واجب کرده حسنی در ان هست که سبب وجوبش شده وانچیز را که
حرام کرده قبحی در انست که سبب حرمتش شده وانچیز را که مکروه ومستحب ومباح کرده صفتی در انهاست
که سبب کراهت واستحباب واباحه شده وهمچنین در شرط وسبب وجزء ورکن ومانع یا نه خلافست
ودر ان سه قولست اول اینکه عقل ان حکم را میکند مطلقا وهمه مجتهدین شیعه بر اینند دویم اینکه
عقل این حکم را نمیکند مطلقا باینمعنی که هیچ چیز خود بخود حسن وقبحی ندارد مگر اینکه شارع او را حسن
یا قبیح کرده اند واشاعره بر اینند سیم اینکه عقل این حکم میکند در اصول عقاید نه مطلقا والجبائی
بر اینند وحق قول اول است ودلیلش سه چیز است اول اینکه شارع چیزی را که واجب کرده مثلا وحرام کرده
ومستحب ومباح وشرط وسبب وجزء ورکن ومانع کرده یا سببی دارد یا ندارد واگر سببی دارد ان سبب
نیز حکم صفتی که در ان واجب که باعث وجوبش شده واگر سببی ندارد باینمعنی که ذات واجب یا
ذات حرام وذات سایر احکام مساوی میباشد لازم اید ترجیح بلا مرجح وانهم باطلست وملازمه ظاهر
واگر سببی داشته باشد ولکن سببش مخالف حکمست باز لازم اید ترجیح مرجوح بر راجح وانهم باطل است نیز
وملازمه ظاهر است پس معین شد که سبب حکم هر چیزی در خود انچیز است بدون زیاد وکم پس واجب عینی مثلا
سببی در ان بوده که باعث شد که شارع انرا واجب عینی کرده بطریقیکه هرگاه انرا واجب عینی نکرد
وواجب غیر عینی میکرد یا اصلا واجب نمیکرد ترجیح مرجوح بر راجح لازم میامد وهمچنین است واجب
کفائی وتخییری وتوصلی وتعبدی وشرطی ومطلق ومشروط وموسع ومضیق وباقی احکام شرع
هر یک بنحو ذکر اینست معنی کلما حکم به الشرع حکم به العقل ومعین است نیز معنی اینکه احکام الله
تابع صفات کامنه میباشند ونیز همینست معنی اینکه حسن وقبح اشیاء عقلیست دویم اخبار متواتره
که دلالت میکند بر اینکه واجب بر خدای تعالی است که بیان کند انچیزهایی را که صلاح مردم یا فساد ایشان

در انتفا سیم اینکه عقل تابع و دو بعضی احکام نوع حکم میکند که سبب الحکم سببی که در خود آن هست
مثل خوبی ... تامل و سایر چیزها اینکه باعث حلال ... میشود و در جائیکه عقل ادراک ...
نمیکند میگوئیم که آن نیز سببی دارد ... مرکب ... دلیل عاقل ... ضعیف ... اختصار
اختصار نمود مطلب ... که حسن و قبح اشیاء عقلیست خلاف کرده اند در اینکه
حسن و قبح انتفاد ذاتیست ... قول اول اینکه حسن و قبح انتفاد ذاتیست باینمعنی که
حسن و قبح ... ذاتیست ... صفتی ... ذاتی ...
مثل صدق نافع و کذب ضار و کاهی ... مثل صدق ضار و کذب نافع ... باید رجوع
بر خلاف شود ... توقف کرد ... ازان ...
کرد دوم اینکه حسن و قبح اشیاء بصفات لازمست باینمعنی که موصوف بحسن و قبح نیست مگر
فعل متصف بوصف لازم مثل صدق متصف بنافع و کذب متصف بضار باینمعنی که
انتفاد ... وصف خارجست سیم همان دو بیست در قبح واما حسن کفایت میکند در آن
نبودن صفت قبح چهارم اینکه ذات فعل نفسه موصوف بحسن و قبح نیست اصلا مگر
بوجوه و اعتبارات باینمعنی که وجوه و اعتبارات علت حسن و قبح میشود پنجم اینکه حسن و قبح
بعضی فعلها بمعنی اول است و بعضی دیگر بمعنی دویم و بعضی بمعنی سیم و بعضی بمعنی چهارم ششم
قول بتوقف است و حق قول پنجم است و دلیلش اینستکه هر یک از اقسام یافت میشود
در شریعت چنانکه ظاهر است بعد از تأمل واما قول اول باطلست و اکر نه باید نسخ در شریعت
نبوی بلکه در هیچ شریعتی جائز نباشد و اینها باطلست و ملازمه ظاهر و مثل اینست قول دویم
بهمان دلیل مذکور و باطل بودن باقی قولها از دلیل مذهب مختار ظاهر شد با اینکه
هیچیک از اینها دلیلی نداده و سخن بسیار در اینجاست بجهت اختصار ننمود فائده ظاهر میشود
در میان مذهب مختار و غیر مختار در جائز بودن اجتماع امر و نهی و در دلالت کردن امر
بچیزی از نهی از ضد خاص و در صحیح بودن عبادت مکروهی که بطلان او و در حجت بودن مظنه هر کاه

شیاع کاهی

محتاج بان شویم و مانند اینها مطلب نهم در اینکه جائز نیست اینکه شارع مقدس بیان نفرماید
حکم واقعه که مکلفین محتاج اند بیان باشد حق و دویست و دلیلش سه چیز است اول اینکه بیان نکردن
احکام چیزها لطف است و لطف بر حکیم عادل مهربان واجب است اکر کوئی که این تمام است اکر حکم
آن چیز که شارع بیان نفرموده حرام یا واجب باشد اما اکر مستحب و مکروه و مباح باشد واجب نیست
بیان انها زیرا که واجب نیست فعل انها و ترک انها جواب میکوئیم که بیان نکردن مذکورات باعث میشود
اختلاف انها در حرام ... کثیری از علما و امید ... اجتناب از چیزی که احتمال حرمت داشته باشد
و شکی نیست که در واقعه که حکمش بیان نشده احتمال حرمت دارد اکر چه در واقع مباح باشد و هر کاه
این واقعه معارض کند با حرام شاید ایشان ... مباح است و در واقع مقدم دارند حرام
حقیقی بسبب مرجح که در نظر ایشان مرجح باشد و اینها باطل است و ملازمه ظاهر دویم اخبار متواتر است
که دلالت میکند بر اینکه جناب اقدس الهی قرار داده از برای هر واقعه حکمی را و آن حکم را بیان
فرموده از برای رسولش صلی الله علیه و آله و وجه دلالت ظاهر است سیم اخبار دیکر یا اکر دلالت
بر اصل برائت میکند مثل اینکه معصوم میفرماید هر چیزی مطلق است تا اینکه امر و نهی در آن وارد
شود و مانند آن و وجه دلالت نیز ظاهر است و از اینجا ظاهر شد اینکه هر واقعه که حکمش نرسیده
باشد مباح شرعی بمعنی اخص است مطلب دهم اینکه اشاعره بعد از اینکه نفی ادراک عقل کرده اند
کفته اند که هر کاه ما تنزل کنیم و بکوئیم که عقل ادراک حسن و قبح چیزها میکند نمیکوئیم که عقل ادراک
میکند فعلهائی را که ضروری عیش مکلف نیست و نفع در آن ظاهر است و ضرری در آن ظاهر نیست
پیش از رسیدن دلیل شرع مثل بوئیدن کلها و مانند آن بلکه عقل هیچ ادراک اینها نمیکند
و اکثر اینکه قائلند باینکه عقل ادراک حسن و قبح میکند خلاف کرده اند در این مسئله و بعضی
از ایشان موافق اشاعره شده اند و معتزله اهل بغداد کفته اند که چیزهای مذکور حرامست و شیخ مفید
توقف کرده است و اکثری از اصحاب ما کفته اند که عقل ادراک میکند که فعلهای مذکور مباح اند
پس هر کاه مباح باشند نزد عقل مباح میباشند نزد شرع نیز بدلیلی که در مطلب سیم کذشت

و حق قول آخر است دلیلش اینستکه فعلهای مذکور منفعت دارند و علامت ضرر ندارند و ضرر دنیا و
ندارند در آخرت هر چیزی باشد عقل قاطع حکم میکند بر مباح بودن آن اکر کسی کوید که این
تصرف در مال غیر است بدون اذن مالک آن و تصرف در مال غیر بدون اذن مالکش حرام است
نه مباح جواب میکوئیم که بحث در چیزهائیست که مالکش فیاض جود و جود باشد و شکی
نیست که عقل قاطع میکند بر مباح بودن بوئیدن کلهائی که در صحن زمین روئیده
و مانند آن با اینکه نزاع در چیزهائیست که تصرف در انها ضرری بمالکش نرساند
بهیچ وجه مثل سایه دیوار کسی نشستن و شکی نیست که عقل هر عاقلی حکم میکند بر مباح بودن
نشستن سایه دیوار غیر هر کاه بمالکش هیچ ضرری نرسد لهذا بنای عقلا بر اینست اکر کوئی
که فعلهای مذکور احتمال حرمت دارند در واقع اکر چه در ظاهر منفعت دارند پس احتیاط
از انها واجب است و مباح نیست جواب میکوئیم که چیزی که منفعت آن ظاهر است عقلا التفات
باحتمال ضرر موهوم نمیکنند و اکر نه باید در زیر سقف صحیح البنیان ننشینند و منزل
نکنند زیرا که احتمال موهوم دارد که خراب شود و اینها باطلست چرا که اجتناب از این احتمال
لازم میاید ... در روی زمین و زیر زمین نیز ساکن نشوند بجهة اینکه احتمال دارد که زمین
شق شود و همه هلاک شوند و از این لازم آید اختلال نظام عالم با اینکه این احتمال
ضرر معارض است با احتمال منفعت و مساوی این نیز اکر کسی کوید که چیزی که منفعت آن ظاهر است
و مضرتش ظاهر نیست ولیکن احتمال ضرر دارد عقل حکم نمیکند بمباح بودن آن زیرا که احتمال
... دارد اکر چه موهوم باشد و آن مضرت است و برهان عقلی جواب میکوئیم که حکم عقل در
حسن و قبح چیزها بر دو قسمست اول اینکه عقل ادراک حسن و قبح او میکند بالخصوص و بنفسه
با قطع نظر از هر چیزی یعنی ادراک ضرورت مثل ادراک قبح ظلم و حسن رد امانت و مانند اینها که
در مطلب اول کذشت دویم اینکه عقل ادراک چیزی میکند بواسطه مقدمات چند مثل قبح که
حکم عقل در آن ... مثل حکم عقل بمباح بودن افعال مذکور بلکه بواسطه اینستکه

افعال مذکور

افعال مذکور مجهول الحکم میباشند و هر چیز مجهول الحکم باشد مباحست زیرا که تکلیف بدون بیان
قبیحست پس حکم عقل بمباح بودن افعال مذکور قطعیست و قطع حجت است اکر کسی کوید که بعد از اینکه
از شارع رسیده که بعضی افعال مذکور در شرع حرامست مثل غنا و مانند آن عقل حکم بمباح
بودن افعال مذکور نمیکند جواب میکوئیم که نزاع در افعال مذکور پیش از ورود شرع
نه بعد از آن با اینکه حکم عقل بمباح بودن افعال مذکور بواسطه اینستکه اینها مجهول الحکم
میباشند چنانکه اشاره شد و هر کاه بعضی از این افعال حکمش معلوم شود در شرع مثل حرمت
غنا از مجهول الحکم بیرون میرود و معلوم الحکم میشود و عقل بمباح بودن آن در آنوقت حکم نمیکند
بجهة اینکه مجهول الحکم نیست بلکه در آنوقت حرامست و بعضی از آنوقت مباح چه احکام
دائر مدار اسمهاست و شاهد بر این است که موضوع حکمی دارد در شرع و عنوان حکم دیکر
و مادامی که حکمی دارد و ساقط حکم دیکر و مثال اینها بسیار است مثل اینها مجهول الحکم و معلوم الحکم
و از اینجا معلوم شد که حکم مجهول الحکم مباح بودن بمعنی اخص است که فعل و ترک مساوی است اینکه مباح
بودن بمعنی اعم است که فعلش جائز باشد خواه واجب باشد و خواه مکروه و خواه مستحب و خواه
مباح و بعضی اینست که چنانکه حرام بودن چیزی دلیل میخواهد و بدون دلیل حرام نیست زیرا که تکلیف
بدون بیان قبیح است ... مستحب بودن و مکروه بودن نیز دلیل میخواهد پس دلیل مذکور دلیل است بر اینکه
دلیلی بر غیر مباح بودن نرسیده مباح است و از اینجا نیز ظاهر شد باطل بودن قول کسیکه
کفته است که افعال مذکوره مباح بمعنی اعم است و نیز باطل شد بنابر مختار قول کسی که اعتراض
کرده بر این قائل که هر کاه چنین باشد لازم آید اینکه حکم تکلیفی و تخییری هفت قسم باشد زیرا که
مباح بمعنی اعم و حصر ظاهری که بعضی قائلند در این مسئله منافی است بر
احکام خمسه تکلیفی و تخییری ... این خلاف اجماع است و بعضی استدلال کرده اند بر مباح بودن
افعال مذکور بقول خدا هو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعا و باخباریکه دلالت بر اصل اباحه
میکند مثل قول معصوم کل شیء مطلق حتی یرد فیه امر او نهی و مانند این و این استدلال

بیوجب ظاهر از برای آنکه نزاع در این مسئله و در امثال آن در ادراک عقل است پیش از ورود شرع نه بعد از آن
بلی هرگاه مطلب حجت قرار دهیم از برای مباح بودن افعال مذکوره بعد از ورود شرع دلالت
بر مباح بودن آنها میکند اخبار دلالت بر مباح بودن آنها کرده پیش از ورود شرع یعنی عقل
مذکوره علاوه بر آن آیه و اخبار مذکوره نیز دلالت بر آن میکند چنانکه در بحث ظاهر است
باب دویم در اصل برائت است و در آن یازده مطلب است **مطلب اول** در حجت بودن اصل برائت است در
چیزی که احتمال وجوب داشته باشد یا حرمت و در آن چهار مقام است **مقام اول** در شناختن لفظ اصل
معلوم در مقام اول کتاب که لفظ اصل چهار معنی دارد و در اصطلاح اول دلیل دویم قاعده
سیم راجح چهارم استصحاب و معلوم در این مقام که لفظ اصل مشترک لفظی در میان اینها و
[illegible] اینستکه مراد از اصل برائت اصل بمعنی دلیل نیست زیرا که حمل بر ائمه بر آن صحیح نمیشود مگر بدلیل
برائت است یا اینکه فرد شایع اصل غیر دلیل است و شهرت قرینه فرد شایع است و مشترک پس مراد از
این اصل در اصل برائت دلیل نیست ولیکن میشود که هر یک از این سه معنی باقی باشد اما قاعده زیرا
که قاعده مسلمه معلوم شده از عقل و نقل برائت است در جائیکه شک در تکلیف شود و اما راجح بجهت
اینکه راجح از عقل و نقل برائت است در جائیکه شک در تکلیف شود اما استصحاب بعلت اینکه استصحاب
حالت طفولیت و جنون و پیش از رسیدن ببلوغ دلیل برائت است و مراد از صحیح بودن حمل اصل
در اصل برائت بر این سه معنی صحیح بودن است فی الجمله زیرا که در بعضی جاها اصل برائت بر آن صدق
میکند و استصحاب در اینجا جاری نمیشود مثل اینکه اطلاق اصل برائت بر عدم تکلیف بمقید
بعد از انتفاء قید صحیح است و استصحاب در اینجا جاری نیست زیرا که استصحاب موضوع منتفی شده و در
اینجا نیست چنانکه ظاهر است و همچنین در بعضی جاها اصل برائت در آن جاری میشود و اصل بمعنی
راجح در اینجا جاری نمیشود مثل اینکه شک حاصل شود در حرمت چیزی و بعد از فحص ظن حاصل نشود
بوجوب … پس در اینجا اصل برائت جاری میشود بنابر مشهور و اصل بمعنی راجح جاری نیست
چه راجح با مشکوک جمع نمیشود … اصل برائت در این دو جا بمعنی قاعده است و از اینجا ظاهر شد که

اصل در اصل برائت بمعنی قاعده در همه جا صحیح است بلکه مراد مشهور از اصل برائت ظاهر اصلیین با
زیرا که همین ظاهر میشود از دلیلهای ایشان بر اصل برائت با اینکه بعضی اشکال کرده اند استصحاب
حجت نمیدانند مطلقا اصل برائت در چیزی که احتمال وجوب مذکور داده باشد حجت میدانند مثل ظاهرا
ولیکن چون استصحاب حجت بودن استصحاب اصل در اصل برائت بمعنی قاعده است در همه جا و بمعنی استصحاب
نیز هست در جائیکه استصحاب برائت در اینجا جاری است تا اینکه دلیل خصوصی یا استصحاب در اصل برائت
بمعنی استصحاب برائت جاری شود علاوه بر دلیل قاعده برائت و لیکن اصل بمعنی راجح در وجود
عدم مثل … زیرا که ظن حاصل از اصل برائت حجت نیست زیرا که دلیلی ندارد بلکه
دلیلها که دلالت بر حرمت عمل بظن میکند نیز دلالت بر جائز نبودن عمل بآن میکند بلی
کسی که مطلق ظن را حجت میداند در اصول فقه و فروع آن حجت میداند مگر اینکه آن خلاف
مختار است چنانکه در حجت بودن خبر واحد گذشت **مقام دویم** از بعضی ظاهر میشود که اصولیین سه عنوان
قرار داده اند از برای این سه اصل که استصحاب برائت … باشد و قاعده برائت ناشی از
عقل و نقل و راجح که عدم الدلیل دلیل العدم باشد و غیر هر سه را در یک عنوان قرار دهند مگر
زیرا که اگر اصل … در اینجا بمعنی راجح قطعی باشد قطع حجت است و محتاج بدلیل نیست و اگر
بمعنی راجح ظنی است ظن حجت نیست در این مسئله چنانکه اشاره شد پس باقی ماند اصل برائت
بمعنی قاعده و استصحاب مذکور و چون ذکر هر یک در عنوان علیحده فائده ندارد هر دو را
در یک عنوان قرار داده اشاره بدلیل هر دو میشود انشاء الله **مقام سیم** در بیان فرق میان این مسئله
یعنی مسئله اصل برائت و مسئله اصل اباحه که در مطلب سابق گذشت فرق میان این دو مسئله
میشود باین که مسئله سابق پیش از ورود شرع باشد و این مسئله بعد از آن و این با … این مسئله
در شبهه تحریمیه بود و این در شبهه وجوبیه و این که آن در مقام اثبات حکم اجتهادی
بود و این در بیان حکم فقاهتی و این باشد که آن در فعل مکلف بود که متعلق باعیان باشد
و این در هر فعل مکلف و این باشد که آن در فعلی بود که علاوه منفعت را باشد نه مفسده

و این در فعلیکه علاوه مفسده نداشته باشد مطلقا و احتمال اتحاد دیگری نیز دارد … اختصاص نمود
مقام چهارم در اینکه هرگاه چیزی در شرع احتمال حرمت نداشته باشد و احتمال وجوب نفسی
داشته باشد و آن احتمال ناشی شده باشد از دلیل غیر معتبر شرعی خواه از فتوای فقیهی باشد
و خواه از روایت ضعیفی و مثال اینها آیا اصل در اینجا برائت است یا احتیاط یا اصل برائت
اگر مسئله عام البلوی باشد و اگر نه اصل احتیاط اختلاف است و در آن سه قول است اول اول است
مطلقا و مشهور … دویم دویم است و نادر … سیم سیم است و … علیه الرحمه اختیار
نموده و حق اول است بدلیلهای هفت جزء اول اینکه عقل قاطع حکم میکند بقبیح بودن تکلیف بدون
بیان دویم اجماع و مخالف نادری ضرر ندارد سیم قول خدا تعالی و ما کنا معذبین حتی
نبعث رسولا و قول خدای تعالی لا یکلف الله نفسا الا وسعها و قول خدا تعالی و لا یکلف الله
نفسا الا ما آتیها و مثال اینها و وجه دلالت آیه اول اینست که منطوق غایت دلالت میکند
بر اینکه عذابی از برای هیچکس نیست پیش از بعث رسول یعنی پیش از رسانیدن رسول حکم را
بمکلفین و شکی نیست که چیزی که وجوبش احتمالی است دلیل بر آن نیست و رسول صلی الله علیه و آله
وجوبش را نرسانیده پس تکلیفی بآن نیست چونکه عذاب نیست و در آیه دویم اینست که منطوق
حصر دلالت میکند بر اینکه تکلیفی نیست در وقتی که مکلف وسعت نداشته باشد و شکی
نیست که مکلف وسعت ندارد که جا او دهد چیزهائی که احتمال وجوب دارند بلکه اگر این لازم باشد
اختلال نظام عالم لازم آید زیرا که چیزهائی که احتمال وجوب مذکور داشته باشند در شرع
بسیار است پس تکلیف بآنها نیست و در آیه سیم اینست که منطوق حصر دلالت بر این میکند که
تکلیفی نیست در چیزی که نرسیده بمکلف و شکی نیست که وجوب مذکور نرسیده بمکلف چهارم
اخبار متواتر است مثل قول امام علیه السلام کل شیء مطلق حتی یرد فیه امر او نهی و ما حجب الله علمه
عن العباد فهو موضوع عنهم و مثال اینها و وجه دلالت در این دو خبر ظاهر است و مثل اینها
باقی اخبار پنجم اینکه بر ترک وجوب مذکور عقاب نیست پس باید که اصل با مطلوب ثابت است

نفس مذکور
و اگر دویم باشد باطلست زیرا که یا عقاب بر ترک وجوب است یا بر ترک وجوب معلوم
یا بر ترک نفس احتمال وجوب مذکور یا بر ترک احتیاط معلوم یا بر ترک نفس محتمل الضرر
یا بر ترک ضرر معلوم اگر دویم و چهارم و ششم باشد خلاف مفروض است و اگر اول و سیم
و پنجم باشد قولیست بدون دلیل چه دلیل آن عقلست یا نقل اما عقل دلالت نمیکند
بر معاقب بودن مکلف بنفس ترک وجوب مذکور یا بنفس ترک احتیاط مذکور یا بنفس ترک نفس
ضرر مذکور زیرا که عقل در جائی حکم بوجوب اجتناب میکند که احتمال ضرر دنیوی باشد
و نفس ترک وجوب و احتیاط ضرر مذکور احتمال ضرر ندارد بدلیلهای اخبار و امثال
که اخبار احتیاط معارض با دلیلهای اخبار نمیکند زیرا که اخبار احتیاط آحاد ظنی میباشند
و دلیلهای اخبار قطعی و ظنی معارضه با قطعی نمیکند با اینکه دلالت اخبار احتیاط ناتمامست
زیرا که مشهور در اینجا با آنها عمل نکرده اند ششم دلیلهائیست که دلالت بر حجت بودن استصحاب
میکند و لیکن این دلیل ششم در هر جائیکه احتمال وجوب مذکور داده جاری نیست بلکه در
جائی جاریست که استصحاب جاری میشود مگر اینکه هرگاه اصل برائت ثابت شد بدلیل در جائیکه
استصحاب جاری میشود ثابت میشود حجت بودن اصل برائت مطلقا بعدم قول بالفصل هفتم بنای
عقلا است … و دلیلها مذکور ثابت شد که چیزی که احتمال وجوب مذکور داشته باشد
واجب نیست و لیکن آیا مستحب یا مباح حق اینست که مستحب نیست بجهة اصل عدم و قبح طلب بدون بیان
بلکه مباح است بجهة بعضی دلیلهای سابق مثل قول امام علیه السلام کل شیء مطلق حتی یرد فیه امر او نهی و مثال آن
و دلیل قائل بوجوب احتیاط در وجوب مذکور همان اخبار است که در دلیل … اشاره شد و جواب آن نیز
مذکور شد و دلیل محقق که اصل برائت در عام البلوی حجت میداند نه در غیر آن آنست که بعد از تتبع
در مسئله عام البلوی و نجستن دلیلی بر وجوب آن مظنه حاصل میشود که آن واجب نیست زیرا که عادة
اقتضا میکند که هرگاه این واجب بود دلیلش بتمامی میرسید و همینکه دلیل نرسید ظاهر میشود که دلیل
نیست و جواب این آنست که اصل برائت ثابت ظن حجت نیست چنانکه در مقام اول گذشت با اینکه دلیلها اختیار

اختصاص باینصورت ندارند وسخنهای بسیاری در اینجاست بهمین اختصار نمود مطلب دویم
در اینکه هرگاه واقع احتمال وجوب نفسی واستحباب واباحه داشته باشد ولیکن طلب مطلق معلوم باشد
آیا اصل در آن اباحه است مطلقا یا اصل احتیاط است مطلقا یا اصل برائت است در عام البلوی واصل
احتیاط در غیر آن خلافست مشهور اول را اولی گفته اند وبعضی دویم را وتحقیق سیم را وحجت آن همان دلیلها
که در مسئله سابق گذشت وهر بحث وجوابی که در آنجا جاری بود در اینجا نیز جاریست مگر اینکه بعضی
قول دیگری غیر از این قولها در این مسئله ذکر کرده اند وآن اینست که تخییر بدوی باید کرد میانه
وجوب واستحباب وکویا دلیلش این باشد که استحباب ووجوب هر دو حکم مخالف اصلند ویکی از این دو تعیینی است
پس با اصل دفع هیچیک نشود پس باید تخییر کرد وجوابش اینست که همه دلیلهای مسئله سابق دلالت
بر واجب نبودن آن نیز میکند ولیکن دلالت بر مستحب نبودنش نمیکند پس دلیل بر واجب نبودن
موجود است ودلیل بر مستحب نبودن موجود نیست پس باید حکم باستحباب کرد نه تخییر بدوی با اینکه
قول باستحباب مشهور است ظاهرا وشهرت مرجح دیگر است واز اینجا ظاهر شد که مختار در مسئله سابق
حکم باباحه بود ودر اینجا باستحباب ووجهش اینست که در اینمسئله مطلق طلب معلوم است وهیچیک
باصل ونفی آن دفع نمیشود پس باید رجوع بمرجح شود ومرجح با استحباب است چنانکه اشاره بآن
شد مطلب سیم در اینکه هرگاه جزئی احتمال داشته باشد که رکن عبادتی باشد آیا
اصل در آن برائت است یا احتیاط حق دویمست ودلیلش اجماع بلکه اتفاق است زیرا که شک در رکن بودن
این جزء مستلزم شک در صحت ماهیت عبادت است واصل در اینجا احتیاط است باتفاق با اینکه قاعده
واستصحاب اشتغال واخبار احتیاط نیز دلالت بر آن میکند ودلیلهای مسئله اول منافاتی با اجماع
واتفاق وباقی دلیلهای مذکور ندارند زیرا که آن دلیلها در جائی جاری میباشند که اصل
تکلیف در آنجا مشکوک باشد نه در جائیکه تکلیف معلوم باشد وبرائت مشکوک ودر اینمطلب
سخن در آنست پس قاعده واستصحاب اشتغال واجماع واتفاق واخباری که دلالت بر وجوب
احتیاط میکنند سالم از معارض میباشند وضعف اخبار احتیاط در اینجا منجبر بعمل اصحاب و[illegible]

مطلق طلب معلوم بوده وهر دو با احتمال [illegible] در اینمسئله [illegible]

دو رکن مذکور

دو رکن مذکور میانه اینکه وجوب آن معلوم باشد فی الجمله باشد واینکه وجوب نفسی آن معلوم باشد یا نه
واینکه شک در جزء یا شرط بودن آن نیز شده باشد یا نه زیرا که دلیلهای مذکور در همه اینها
جاری میباشند ومعامله مثل عبادتست در اینحکم باینمعنی که هرگاه شک شود که جزئی داخل
در ماهیت معامله است آیا اصل احتیاط است وجهش معلوم است مطلب چهارم در اینکه هرگاه معلوم شود که جزئی
رکن عبادتی نیست ولیکن شک شود در جزء بودن آن یا شرط بودن آن از برای عبادتی
مثل سوره در نماز آیا اصل برائتست یا احتیاط خلافست بعضی اول را گفته اند وبرخی دویم را وحق
دویمست ودلیلش چهار چیز است اول قاعده اشتغال دویم استصحاب اشتغال سیم
بنای عقلا چهارم اخبار است که دلالت بر وجوب احتیاط میکنند اگر کسی بگوید که این دلیلها
معارضه با دلیلهای اصل برائت که در مسئله اول ودویم گذشت نمیکنند زیرا که آنها اجتهادی
میباشند وقاعده واستصحاب اشتغال وبنای عقلا دلیل فقاهتی ودلیل فقاهتی معارضه با دلیل
اجتهادی نمیکند پس اصل در اینمسئله برائت است نه احتیاط جواب میگوئیم که دلیلهای اصل
برائت شامل اینجا نیست ومنافاتی با دلیلهای مذکور ندارند اگرچه فقاهتی باشند چه دلیل
فقاهتی حجت است در وقتی که معارضی ندارد با اینکه اخبار احتیاط نیز دلالت بر وجوب احتیاط در اینجا
میکنند وآن دلیل اجتهادیست اگر کوئی که اخبار احتیاط ضعیفند چنانکه در مطلب اول اشاره
باین شد جواب میگوئیم که اخبار احتیاط در مسئله مثل مطلب اول ضعیف بودند بجهت اینکه مشهور عمل بآن
نکرده بودند واما در این مسئله مشهور بمخالف نیستند اگر موافق نباشند بلکه اینکه در وقتی تمام است
که اخبار احتیاط در اینجا ضعیف باشند وچنین نیست زیرا که بعضی اخبار احتیاط بنفسه ضعیف نیست
اگر باز کسی بگوید که استصحاب اشتغال معارض است با استصحاب صحت در وقتیکه مصلی داخل نماز
شود بطریق صحیح ودر اثنای نماز جزء یا شرط مشکوک را ترک کند واستصحاب صحت مقدم است بر
استصحاب اشتغال باتفاق جواب میگوئیم که این استصحاب صحت معارض با استصحاب اشتغال در صورتیکه
داخل نماز شود بطریق مشکوک مثل اینکه جزء یا شرط مشکوک را در اول نماز ترک کند وهیچ با استصحاب

استصحاب اشتغال

زیرا که اکثر بآن عمل کرده اند اگر کسی بگوید که آنچه ما مکلفیم اینست که ترک امر یقینی نکنیم
وزائد بر آن تکلیف نداریم وشکی نیست که جزء وشرط مذکور یقینی نیستند پس تکلیف
بآن نداریم واصل برائت است جواب میگوئیم که این سخن در وقتی تمام است که امر یقینی
باشد ودر اینجا امر یقینی نیست بلکه قدر یقینی امر دائر بین اقل واکثر است مثلا قدر یقینی
در نماز یا نماز بی سوره یا با سوره است نه نماز بی سوره بخصوصه وشکی نیست که در اینصورت برائت
یقینی حاصل نمیشود مگر بنماز با سوره باز اگر کسی بگوید که خبر واحد معتبر دلالت میکند بر اینکه نماز
بی سوره نماز است ودلیلی نیست بر وجوب نماز با سوره پس اصل برائت است نسبت بوجوب سوره
جواب میگوئیم که خبر واحد مذکور نفی وجوب سوره نمیکند چنانکه اثبات وجوبش نمیکند بلکه
این خبر معارض است با خبری که دلالت بر وجوب سوره میکند واین خبر مقدم است بر آن زیرا که مشهور
بآن عمل کرده اند لااقل اصل نماز مشکوک است که آیا با سوره است یا بی سوره وشکی نیست که دلیلهای
سابق دلالت میکنند بر آوردن سوره در نماز تتمیم اگر معلوم شود که جزئی رکن یا جزء یا شرط
عبادتست ولیکن شک حاصل شود که آیا نیت قربت در آن معتبر است یا نه حق آنست که دلیلهای
سابق دهمچنین است هرگاه شک شود که جزئی رکن یا جزء یا شرط عبادتست ونیز شک شود که
بر فرض رکن یا جزء یا شرط بودن نیت قربت در آن معتبر است همان دلیلها مطلب پنجم در اینکه هرگاه
وجوب جزئی ثابت شود وشک شود میان زائد وناقص مثل اینکه کسی یقین بداند که قضای
نماز در ذمه اوست ولیکن نداند که قضای یک نماز در ذمه اوست یا زیادتر آیا اصل برائت
از زیاده بر یک نماز است یا اصل احتیاط وواجبست اینقدر نماز کند تا یقین کند که قضائی در
ذمه اش باقی نمانده حق اول است ودلیلش همان دلیلهائیست که در مطلب اول گذشت واکثر
بحث وجوابی که در آنجا بود در اینجا نیز جاریست چنانکه بعد از تامل ظاهر است مطلب ششم
در اینکه هرگاه وجوب چیزی ثابت شود وامر دائر باشد میان دو چیز مشتبه مثل اینکه جناب
اقدس الهی فرموده در عده مطلقه ثلثة قروء یعنی باید عده زنهای مطلقه

سه قرء

سه قرء است وقرء دو معنی حقیقی دارد یکی حیض ودیگری طهر ومعلوم نیست که مراد از این
قرء طهارت یا حیض آیا در اینوقت اصل برائت است باینمعنی که مطلقه مختار است
میخواهد سه طهر را عده میدارد ومیخواهد سه حیض را یا اصل احتیاطست وباید
مطلقه هم سه طهر را عده دارد وهم سه حیض را حق دویمست بجهت دلیلهای احتیاط ودلیلهای
اصل برائت در اینجا جاری نیست ووجهش ظاهر است اگر کسی بگوید که قرء لفظ مشترکست
در این دو معنی واستعمال لفظ مشترک در دو معنی جائز نیست پس باید یکی مراد باشد
جوابش میگوئیم که یکی مراد است ولیکن معلوم نیست که آن یکی کدامست وخطاب مجمل عرضی
مرادی جائز است در وقتیکه معلوم باشد که بیان با آن بوده وبجهت حادثه بیان برطرف شده
وممکن باشد بجا آوردن آن مجمل اما اینکه بعنوان مثال ذکر کردیم این مثال برا ومناقشه
در مثال صحیح نیست مطلب هفتم در اینکه هرگاه چیزی احتمال حرمت داشته باشد واحتمال
وجوب نداشته باشد مثل انجر که احتمال وجوب داشت واحتمال حرمت نداشت در
مطلبی که گذشت ودلیلش همان دلیلهاست که در هر مطلبی گذشت وبحث وجوابش همان بحث
وجوابهائیست که گذشت وهیچ فرقی میانه این دو مسئله نیست مگر در حکم در مطلب اول گفتیم
که هرگاه چیزی احتمال وجوب نفسی واباحه داشته باشد واحتمال حرمت نداشته باشد مطلقا
در اینجا معلوم شد اصل برائت از وجوبست وباید مباح باشد در اینجا نیز میگوئیم هرگاه چیزی
احتمال حرمت نفسی واباحه داشته باشد واحتمال وجوب نداشته باشد اصل برائت از حرمت است
وباید مباح باشد بهمان دلیلها که در مطلب اول گذشت وهمچنین است تا آخر مطلب ششم مطلب
هشتم در اینکه هرگاه چیزی احتمال وجوب وحرمت هر دو داشته باشد ولیکن هیچیک از این دو احتمال
دلیل معتبری نداشته باشد مثل قول یک فقیه اصل برائت از وجوب وحرمت هر دو است پس باید مباح
بدلیلها که در مطلب اول گذشت واما اگر این وجوب وحرمت دلیل معتبری داشته باشند
مثل اینکه دو خبر معتبر وارد شوند که یکی دلالت بر وجوب چیزی کند ودیگری بر حرمتش وباهم

معارضه کنند حکمش در باب تعارض و تراجیح خواهد آمد ان شاء الله تعالی این هفت مطلب هم در شبهه حکمیه بود و اما شبهه موضوعی و آن اینست که حکم آن چیز معلوم باشد ولیکن مصداقش مشتبه باشد مثل اینکه یک چیز نجس یا حرام مشتبه شود بچند چیز مباح و این شبهه موضوعی بر چهار قسمت اول اینکه چیزی حلال باشد و احتمال مساوی یا مرجوح داشته باشد که چیز حرامی داخل آن شده باشد مثل اینکه کسی کتابها یا پارچه از اجنبی بخرد و بعد شک کند که آیا کتاب غصبی داخل آن شده یا نه دویم اینکه حرامی داخل حلالی شده باشد بطوریکه نشود حلال را از حرام جدا کرد مثل اینکه شیره حلالی داخل شیره حرامی شود و مخلوط با یکدیگر شوند سیم اینکه معلوم باشد که حرام یکچیز است مثلا در واقع ولیکن موضوع آن مشتبه بچند موضوع حلال غیر محصور شود مثل اینکه معلوم باشد که یک گوسفندی در این شهر غصبی است ولیکن مشتبه باشد با گوسفندهای حلال و این را شبهه غیر محصوره نامند چهارم همان سیم است مگر اینکه آن حرام مشتبه بمباح محصور باشد مثل اینکه مخصوصی ده تا داشته باشد و یکی از آنها غصبی باشد و باقی مباح و آن غصبی مشتبه بمباح شود و این را شبهه محصوره نامند و فرق میانه شبهه غیر محصور و محصور آنست که شبهه غیر محصور مشکلست شماره آن و اجتناب از آن یا امثال آن و شبهه محصوره آسانست شماره آن و اجتناب از آن یا امثال آن و خلافی نیست در حلال بودن قسم اول و سیم و حرام بودن قسم دویم و خلاف در حرام بودن قسم چهارم است که شبهه محصوره باشد مطلب نهم در اینکه احتیاط در شبهه محصوری که امر مشتبه باشد میانه حرام و مباح لازمست یا نه خلاف در آن شش قول است ظاهر اول اینکه احتیاط از همه لازم است از باب مقدمه مطلقا باینمعنی که حرام یکچیز است در واقع و احتیاط از باب مقدمه است دویم اینکه اجتناب از هر یک بنفسه لازمست سیم اینکه اصل برائت است مطلقا چهارم اینکه اجتناب از آن قدری لازمست که یقین بمرتکب شدن حرام بهم میرسد پنجم اینکه اجتناب از هر یک جداجدا واجب نیست ولیکن هرگاه بکند همه را مرتکب شود جایز نیست ششم اینکه قرعه واجب است و حق قول اول است و دلیلش چهار چیز است اول اینکه الفاظ موضوعند از برای معنیهای نفس الامری پس لفظ حرام

مثلا موضوع است از برای حرام نفس الامری و اجتناب از آن معلوم نمیشود مگر با اجتناب از همه از باب مقدمه اگر کسی گوید اگر چه الفاظ موضوعند از برای معانی نفس الامری ولیکن منصرف منصرف میشوند بمعنیهای معلوم جواب میگوئیم اگر مراد اینست که منصرف میشوند بمعنیهای معلوم بطریق تفصیل ممنوع است و اگر مراد اینست که منصرف میشوند بمعنیهای معلوم اگر چه بطریق اجمال باشد مسلم است و آن در اینجا موجود است دویم فهم عرف عام است در خصوص شبهه محصوره سیم استصحاب چهارم قاعده اشتغال و دلیلهای اصل برائت در اینجا جاری نیست و وجهش بعد از تامل ظاهر است و دلیلهای باقی قولها چون ضعیف بود متعرض آنها نشدیم و بجهت اختصار

مطلب دهم در اینکه اصل احتیاط است در شبهه محصوری که امر مشتبه باشد میانه واجب و مباح مثل نماز کردن بچهار جهت هرگاه قبله مشتبه باشد یا اصل برائت است خلاف است و بعضی گفته اند که در آن چهار قولست اول اینکه لزوم احتیاط است باینمعنی که واجب در واقع یکی است دویم اینکه عمل کردن بتعدد واجب است باینمعنی که اگر یکچیز واجب در واقع یکی از این امور مشتبه است بجا آورد و اگر دو واجب دو را و همچنین سیم قول بوجوب قرعه است چهارم اینکه هر یک واجب بنفسه و حق اول است و دلیلش همان دلیلهائیست که در مطلب سابق گذشت و دلیلهای باقی قولها چون ضعیف بود متعرض آنها نشدیم مطلب یازدهم در اینکه واجب یا حرام مشتبه شود مثل اینکه مشتبه شود روز آخر رمضان بروز اول شوال خلافست و بعضی گفته اند که در آن سه قولست ظاهر اول اینکه اصل برائت است دویم اینکه قرعه در اینجا لازم است سیم اینکه تخییر است و حق آنست که رجوع با هر یک باشد که آن مقدمست و اگر هر دو مساوی باشند تخییر باید کرد و دلیلش عقل قاطع است لیکن ظاهر است و دلیل باقی قولها چون ضعیف بود متعرض آنها نشدیم و بجهت اینکه یادی در اینجا است بجهت اختصار تتمیم اگر شک در واجب تعبدی و توصلی شود اصل تعبدیت و اگر شک شود در واجب نفسی و غیری اصل نفسیت و اگر شک شود در واجب اصلی و تبعی اصل اصلیت و اگر شک شود در واجب تخییری و تعیینی اصل عینیت و اگر شک شود در واجب عینی و کفائی اصل عینی است و اگر شک شود در اداء

مضیق و موسع اصل مضیق است و مراد از اصل در اینجا میشود قاعده اشتغال باشد و میشود استصحاب اشتغال باشد و اما اگر شک شود در واجب مشروط و مطلق اصل مشروط است و مراد از این اصل اصل برائت است و آنچه ذکر شد باقی اصول نیز ظاهر میشود بعد از تامل و تفصیل باعث طول کلام میشود فائده بعضی ذکر کرده اند از برای حجت بودن اصل برائت سه شرط اول اینکه تمسک باصل برائت اثبات حکم دیگر نکند پس نمیتوان اصل برائت جاری کرد در یکی از دو طرف مشتبه بنجس و مانند آن و حق اینست که این شرط نیست در هیچ جا اما جاری نشدن اصل برائت در جاهائی که جاری نمیشود مثل شبهه محصوره بجهت اینست که دلیلهای اصل برائت در آن جاری نیست چنانکه اشاره باین شد نه بجهت اینکه اصل برائت اثبات حکم دیگر میکند و اما در جاهائی که اصل برائت جاری میشود بجهت اینست که دلیلهای اصل برائت در آنجاها جاریست نه بجهت اینکه اصل برائت مثبت حکم دیگر نیست دویم اینکه تمسک باصل برائت ضرر بمسلمانی نرساند و این نیز شرط نیست بدلیلی که در اول گذشت سیم اینکه اصل در نفی عبادتی نباشد و این نیز شرط نیست بدلیلی که در اول گذشت باب سیم در بیان استصحابات و در آن شش مطلب است مطلب اول در حجت بودن آنست و در آن سه مقام است مقام اول در شناختن استصحاب و تعریفات استصحاب در لغت طلب مصاحبت کردن است و در اصطلاح تعریفها بسیار دارد و حق اینست که استصحاب در اصطلاح ثابت بودن حکم یا وصف یقینی در زمان اول است در زمان دویم و از این تعریف ظاهر میشود سه چیز اول اینکه معتبر است در استصحاب دو زمان زمان اولی که معلوم باشد در آن حکم و وصف و آن در زمان دیگری که حکم و وصف کرده در آن معلوم نباشد دویم اینکه موضوع در استصحاب باید باقی باشد مثلا هرگاه سگ نمک شود استصحاب نجاست سگ در نمک جاری نیست زیرا که موضوع نجاست سگ بود و نمک سگ نیست بلکه سگ مادهای که سگ نجس است و وقتی نمک میشود پاک است زیرا که نمک پاک است زیرا که احکام دائر مدار اسماء است اگر کسی گوید هرگاه چنین باشد

لازم آید که گندم نجس هرگاه آرد شود نجس نباشد بجهت اینکه اسم گندم غیر اسم آرد است جواب میگوئیم که مناط منقح است در گندم و آرد و مذکور و اگر نه ما نیز قائل میشدیم بنجاست گندم و طهارت آرد سیم اینکه باید فی الجمله تغییری در حال موضوع بهم رسیده باشد چه هرگاه هیچ تغییری در آن بهم نرسید استصحاب نیست زیرا که در استصحاب دو حالت در دو زمان باید باشد یک حالت یقینی و دیگری شکی مثلا هرگاه آب متغیر بنجاست باشد در روز سابق و تغییرش باقی باشد در روز بعد نیز جای استصحاب نیست بلکه همان دلیلی که دلالت بر نجاست آب متغیر بنجاست کرد در روز سابق دلالت بر نجاست آن نیز میکند در روز لاحق و اما تقسیم استصحاب آنست که استصحاب یا استصحاب نفی است یا اثبات و هر یک از اینها یا موضوعی است یا حکمی و موضوعی یا موضوع صرف است یا استنباطی و نیز استصحاب یا استصحاب حال عقل است مثل استصحاب برائت و این را استصحاب حال نفی هم میگویند و قریب باین است استصحاب عدم حکم یا ظاهر شود دلیل آن و یا استصحاب حال نص است تا نسخ ثابت شود یا استصحاب حال شرعست مثل استصحاب حال اجماع و نیز استصحاب یا باعتبار شک در حکم عارض است یا باعتبار شک در مقتضی است یا باعتبار شک در عارض شدن عارض است مقام دویم در بیان محل نزاع است در حجت بودن استصحاب در لغت مثل استصحاب عدم نقل و عدم اشتراک و حجت بودن استصحاب در لغت در وقتیست که ظن از آن حاصل شود و اگر نه حجت نیست بجهت اینکه دلیلی ندارد و نیز نزاعی نیست در حجت بودن استصحاب اشتغال و نیز نزاعی نیست ظاهرا در حجت بودن استصحاب حال عقل فی الجمله هرگاه اصل در اصول و ابنه بمعنی استصحاب باشد نزاع در باقی اقسام است مقام سیم در بیان قولهای اینمسئله و تحقیق حق است قولهای اینمسئله نه است اول اینکه استصحاب حجت است مطلقا دویم اینکه حجت نیست مطلقا سیم اینکه حجت است در موضوعات نه احکام چهارم اینکه حجت است در احکام نه موضوع پنجم اینکه حجت است اگر شک در رافع حادث شود ششم اینکه حجت است در حکمی که غایت معینی داشته باشد و شک در حصول آن غایت شود هفتم اینکه حجت است اگر شک در وجود رافع شود که واقع بودن آن معلوم باشد هشتم اینکه حجت است

اگر شک شود مقتضی نیز همین است دوم اینکه حجت است در غیر حال اجماع و حق اول است و دلیلش دو چیز است
اول تقریر معصوم زیرا که معصوم مطلع بود بر اینکه همه عالم عمل باستصحاب میکنند در
امر دین و دنیای خود و هر گاه معصوم راضی بان نبود باید ایشانرا منع کند از ان پس سکوت
معصوم دلالت بر رضا میکند زیرا که معلوم است که مانع از منع در زمان همه معصومین نبوده
دوم اخبار متواتر معنویست که دلالت میکند بر حرام بودن شکستن یقین بغیر یقین اگر کسی
گوید که حرام بودن شکستن یقین بغیر یقین غیر حجت بودن استصحاب است زیرا که استصحاب باقی
ماندن چیز یقینی در زمان اولست در زمان دوم بنفسه در نفس الامر با قطع نظر از حکم شارع
و حرام بودن شکستن یقین بغیر یقین حکم جعلی الهیست و شاهد بر این اینست که مشهور علما که قائلند
بحجت بودن استصحاب متمسک باین اخبار نشده اند جواب میگوئیم که بر ما معلوم است که چیزی که در
زمانی معلوم است وجودش و در زمانی دیگر مشکوک است عقل هیچ عاقلی حکم قطعی نمیکند ببقاء ان چیز
در زمان دوم نیز موجود است و احدی انکار این نکرده بلی نزاع در اینست که ایا وجود چیزی در زمانی
باعث ظن بوجود ان در زمان دیگر میشود یا نه چنانکه این ظاهر میشود از دلیلهای قائلین
بحجت بودن استصحاب و شکی نیست که ظن بوجود چیزی غیر وجود ان چیز است در نفس الامر
پس مراد از استصحاب نیز اینست که حکم اول باقیست در زمان دوم بنابر حجت بودن مطلق
ظن نه وجود ان چیز پس معنی استصحاب همان معنی حرام بودن شکستن یقین بغیر یقین است
مگر اینکه دلیل بر حجت بودن استصحاب عقلست بنابر حجت بودن مطلق ظن و بر حرام بودن
شکستن یقین بغیر یقین هم عقلست و هم نقل اگر باز کسی گوید که هر گاه چنین باشد عقل
و نقل هر دو نیز دلالت بر حجت بودن استصحاب میکنند پس اختصاص دلیل بنقل که
اخبار مذکور باشد بی وجه است جواب میگوئیم که در وقتی عقل دلالت بر حجت بودن
استصحاب میکند که مطلق ظن حجت باشد بعقل در شرع و مختار اینست که مطلق ظن حجت نیست
چنانکه در مطلب حجت بودن ظن خبر واحد گذشت پس از این جهت عقل را دلیل قرار ندادیم

و اما چیز

و اما چیز اینکه مشهور متمسک باین اخبار نشده اند اینست که ایشان استصحاب را از دلیل عقل شمرده اند و ما از نقل
و یا اینست که اخبار را شامل همه موارد استصحاب ندانسته اند و ما میدانیم لیکن در تقریر
و تایید مختار میکنند شهرت علما و استقراء و ذکر دلیلهای باقی قولها و ذکر و بحث و جواب
انها مناسب این مختصر نیست فائده فائده در بیان مذهب مختار که استصحاب حجت است بدلیل نقل
نه عقل و مذهب کسانیکه استصحاب را حجت میدانند از باب عقل نه نقل اینست که هر گاه استصحاب
بدلیل عقل حجت باشد در همه جا حجت است حتی در جاهائیکه دخلی بدین و شریعت نداشته باشد و هر گاه
بدلیل نقل مذکور حجت باشد استصحاب در امر دینی حجت است نه مطلقا بجهة اینکه فهمیده میشود از دلیل نقل مذکور
ظاهر میشود همین است مطلب دوم در اینکه استصحاب حجت است اگر ظنی از ان حاصل شود یا حجت است
مطلقا اگر چه موهوم باشد و دلیلش عموم اخبار مذکوره است بلی قدری بعض
از تقریر معصوم حجت بودن استصحاب اگر ظن از ان حاصل شود پس دلیل حجت بودن استصحاب که
ظن از ان حاصل شود دو چیز است اول اخبار مذکوره دوم تقریر معصوم و اگر ظن از ان حاصل نشود
دلیلش دلیل اولست نه دوم بلی اگر ظن مقابل استصحاب ظن معتبر باشد مثل ظن خبر واحد استصحاب
در انوقت حجت نیست مطلقا اگر چه ظن از ان حاصل شود بجهة اینکه استصحاب دلیل فقاهتیست و خبر
دلیل اجتهادی مطلب سیم در بیان چیزهائیکه معتبرست در استصحاب و ان پنج چیز است اول اینکه
مستصحب ثابت باشد در زمان اول حقیقة یا شرعا اگر چه ثبوتش بدلیل باشد مثل اینکه دو
عادل شهادت دهند که فلان زمین نجس است مستصحب ثابت است اگر چه مشکوک باشد نجاستش
پس مراد از اینکه مستصحب باید ثابت باشد در زمان اول اعم از ثبوت حقیقی است دوم اینکه موضوع
در استصحاب برطرف نشده باشد حقیقة یا شرعا بلی اگر شک در باقی بودن موضوع شود ضرر ندارد
بلکه اگر مظنه برطرف شدن موضوع بکند هم ضرر ندارد اگر این ظن معتبر نباشد مثل ظن حاصل از قیاس
و همین است مراد کسانیکه گفته اند بقاء موضوع شرط است در استصحاب اگر کسی گوید که هر گاه
چنین باشد باید استصحاب در زمان و مانند ان جاری نشود زیرا که زمان سابق که موضوع استصحاب

در زمان لاحق باقی نیست بالضرورة پس استصحاب در ان جاری نیست و این باطل است زیرا که علما
متمسک شده اند باستصحاب بقای شب و روز در روزه و رمضان و مثل ان
و مثل ان جواب میگوئیم که مراد از استصحاب روز و شب یا استصحاب حکم روز و شب است
یا مراد از استصحاب روز استصحاب عدم دخول شب است و مراد از استصحاب شب عدم دخول
روز است یا مراد از استصحاب روز و شب استصحاب مفهوم شب و روز است سیم اینکه تغییری در
موضوع حاصل نشده باشد که باعث شک در موضوع یا حکم موضوع شود و اگر نه جای استصحاب
نباشد چهارم اینکه دلیل شرعی اقوی از استصحاب معارضه با استصحاب نکند و اگر نه
ان مقدمست و از جمله دلیل اجتهادی پنجم اینکه استصحاب پیش از فحص از معارض نباشد
پس جائز نیست عمل باستصحاب پیش از فحص از معارض بجهة نبودن دلیلی بر ان بلکه دلیلهائی که
دلالت بر حرمت عمل بظن میکند دلالت بر حجت نبودنش میکند با اینکه اجماع و سیره و مانند
اینها نیز دلالت بر ان میکند و مراد از معارض دلیل شرعیست نه غیر ان پس هر گاه کسی
وضو داشته باشد و بعد شک کند که خواب برفته یا نه باید عمل باستصحاب طهارت کند
بعد از فحص از معارض و ندیدن ان اگر چه فحص کند بجائیکه خود تواند علم بهم رساند که خواب رفته یا نه
و سه چیز اول در تعریف استصحاب نیز ذکر شد و بعضی گفته اند که استصحاب در شک جاری
نیست و ان ضعیف است بجهة عموم اخبار مطلب چهارم در اینکه استصحاب در اصول فقه حجت است یا نه
حق اینست که استصحاب حجت است در بعضی مسائل اصول مثل مسائل لغویه از اصول مثل اصل
عدم نقل و اشتراک و مانند اینها و در بعضی مسائل تقلید مثل استصحاب باقی بودن
بر تقلید مجتهدی که در حیات او تقلید او شده و بعد فوت شده و مانند ان مگر اینکه
استصحاب حجت است در مثل تقلید مطلقا اگر چه ظن از ان حاصل نشود و حجت است در مسائل
لغویه مذکوره اگر ظن از ان حاصل شود زیرا که اخبار و تقریر معصوم مذکوره شامل حجت
بودن استصحاب در لغت نیست بلکه حجت بودن استصحاب در لغت دلیل غیر از این دلیلها دارد

وان اجماع و

و ان اجماع و سیره و مانند اینهاست و اینها اثبات حجت بودن غیر ظن استصحابی نمیکنند
و اما اگر مسائل اصول غیر از اینها باشد مثل حجت بودن کتاب و مانند ان استصحاب در ان
حجت نیست مطلقا زیرا که علم غیر حجت نیست در مثل اینها چنانکه در مطلب حجت بودن خبر واحد
گذشت و ظاهر تر از ان حجت نبودن استصحاب در اصول دین و وجهش ظاهر است مطلب پنجم
اینکه استصحاب مخصص عموم میشود یا نه حق اینست که در بعضی جاها استصحاب مخصص عموم
میشود مثل استصحاب نجاست اب متغیر بنجاست بعد از زائل شدن تغییر ان زیرا که این استصحاب
مخصص عموم قول خدایتعالی و انزلنا من السماء ماء طهورا است و وجهش ظاهر است و در
اکثر جاها عموم مخصص استصحاب میشود مثل عمومهائی که اثبات حکم تکلیفی یا وضعی میکنند
چنانکه ظاهر است و مطلقات مثل عمومهاست مطلب ششم اینکه هر گاه دو استصحاب با یکدیگر معارضه
کنند ایا باید طرح هر دو کرد یا توقف نمود یا عمل بیکی از این دو بالخصوص یا عمل بهر دو
این همه احتمال دارد حق اینست که این مسئله شش صورت دارد اول اینکه هر دو
استصحاب حکمی باشند و یکی بر دیگری وارد باشد مثل استصحاب بقاء طهارت ملاقی متنجس
و استصحاب بقاء نجاست متنجس دوم اینکه هر دو حکمی باشند و یکی بر دیگری وارد نباشد
مثل استصحاب طهارت هر یک از دو ظرف مشتبه بنجس سیم اینکه هر دو موضوعی باشند
و لیکن یکی وارد بر دیگری باشد مثل استصحاب عدم مانع از وصول آب بجبیره و استصحاب عدم
وصول آب بجبیره در شستن اعضاء در وضو چهارم اینکه هر دو موضوعی باشند و یکی
بر دیگری وارد نباشد مثل استصحاب عدم مسح پای چپ و استصحاب عدم مسح پای راست
در صورتی که یکی نسبتا یقینی باشد پنجم اینکه یکی حکمی باشد و دیگری موضوعی و لیکن
استصحاب موضوعی اثبات بقای موضوع کند نه اثبات نفس موضوع مثل استصحاب
بقاء قلت و عدم کریت در استصحاب طهارت آب بعد از ملاقات نجاست ششم اینکه یکی
موضوعی و دیگری حکمی باشد و لیکن استصحاب موضوعی اثبات نفس موضوع کند مثل استصحاب

علم بهم نرسد و استصحاب بقاء طهارت آب در مسئله صید واقع در آب اما قسم اول استصحاب
وارد و معلوم است و مرجع آن سخن و استقرا است و اما قسم دوم حق در آن توقف است زیرا که دو دلیل
با یکدیگر معارضه کرده‌اند و مرجحی از برای هیچیک نیست اگر کسی گوید باید تخییر کرد در این هنگام
نه توقف زیرا که معارضه کردن دو استصحاب با یکدیگر مثل معارضه کردن دو خبر است با یکدیگر
جواب گوئیم که تخییر در جائی واجب بود که هر گاه طرح هر دو در آنجا میکردیم مخالفت امر قطعی
لازم می‌آمد ولی در اینجا نیست چنانکه ظاهر است اما قسم سیم استصحاب وارد و مقدم است و وجه تقدیمش
همان دو وجهی است که در قسم اول گذشت و اما قسم چهارم مثل قسم دوم است پس باید توقف کرد
و وجهش همان دو وجه است اما قسم پنجم استصحاب موضوعی مقدم است بهمان دو وجهی که در اول گذشت
و اما قسم ششم استصحاب موضوعی مقدم است بر حکمی و وجهش همان دو وجه قسم اولست بلکه آن دو وجه
در اینجا ظاهرتر است و سخنهای بسیاری در اینجا است ما بهمین اختصار نمودیم باب چهارم در بیان قیاس است
و قیاس در لغت تقدیر و مساوات است و در اصطلاح جاری ساختن حکم اصل است در فرع
بجهة علت جامع که علت ثبوت حکم باشد در اصل و در آن سه مطلب است مطلب اول در بیان قیاس
مستنبط العلة است و آن اینست که علت حکم فرع فهمیده نشود از اصل عرفا ولیکن عقل استنباط
احتمالی کند اما آن حجت است مانند خلاف و در آن دو قولست اول اینکه حجت نیست و جمیع علمای
اثنا عشری باین رفته‌اند مگر ابن جنید دوم اینکه حجت است و ابن جنید و بعضی از عامه برینند
و حق اول است و دلیل بر حجت نبودن آن سه چیز است اول اجماع است و خروج ابن جنید ضرر ندارد با اینکه بعضی
گفته‌اند که ابن جنید از این مذهب برگشت دوم دلیلهائیست که دلالت بر حرمت عمل بظن میکنند
سیم اخبار متواتر است بلکه جایز نبودن عمل بقیاس مذکور از ضروری مذهب شیعه است
و سخنهای بسیاری در اینجا است لیکن چون مطلب بدیهی بود باین اختصار نمودیم مطلب دوم در قیاس
منصوص العلة است و آن اینست که شارع حکمی کند بجهة علتی مثل اینکه بفرماید که
خمر حرام است بعلت اینکه مست کننده است و این علت در جای دیگر نیز بهم رسد مثل اینکه مست

کردن در

کردن در نبیذ بهم میرسد آیا از این علت شارع فهمیده میشود که این علت در هر جائی که
یافت شود باعث حرمت میشود پس حرام باشد نبیذ بجهة اینکه علت حرمت در هر دو جا میباشد
یا فهمیده نمیشود بلکه فهمیده میشود که علت حرمت خمر مست کردن خود خمر است نه هر مست کننده پس
از این علت حکم نبیذ معلوم نمیشود خلافست جمعی اولرا گفته‌اند و برخی دوم را و حق اولست و دلیلش
فهم عرفست و فهم عرف حجت است و اینست مسئله مطلب سیم در اینکه قیاس بطریق اولی حجت است مانند
حق اینست که اگر قیاس بطریق اولی لفظی باشد مثل لا تقل لهما اف یا عقلی قطعی باشد حجت است
اما حجت بودن اول دلیلش فهم عرف و اجماع بلکه اتفاق است و اما حجت بودن دوم دلیلش نیز اجماع است
بلکه اتفاق و عقل قاطع است و اما اگر قیاس بطریق اولی قطعی عقلی نباشد حجت نیست خواه ظنی باشد
و خواه شکی و خواه وهمی و دلیلش دلیلهائیست که دلالت بر حرمت عمل بغیر علم میکنند بلکه ظاهر
اینست که دلیلهائی که دلالت بر حرمت قیاس مستنبط العلة میکنند دلالت بر حرمت این نیز میکنند
و مثل اینست استحسان عقلی و امثال آن مقصد پنجم در اجتهاد و تقلید است و در آن دو باب است
باب اول در اجتهاد است و در آن دوازده مطلب است مطلب اول در تعریف اجتهاد است و آن در لغت
مشقت کشیدن در طلب چیزی است و در اصطلاح اجتهاد دو معنی دارد اول ملکه ایست
که بسبب آن قدرت بر استنباط حکم شرعی فرعی از دلیلهای معهوده بهم رسد خواه آن قدرت
بالفعل باشد و خواه قریب بالفعل دوم استفراغ کردن مکلف است تمام طاقت خودش را در
تحصیل اعتقاد راجح بحکم شرعی فرعی از دلیلهای معهوده و مراد از استفراغ تمام طاقت
اینست که مکلف اینقدر استفراغ کند که عجز از زیاده از خودش احساس کند یا اگر زیاده
بر آن کند تعطیل احکام لازم آید و اکثری ذکر کرده‌اند قید ظن را در تعریف اجتهاد بمعنی دوم
بنابر اینکه تمام ابواب فقه ظنی است و این قول ضعیف است زیرا که بعضی اوقات علم بهم میرسد در فقه
چنانکه ظاهر است پس صواب اینست که اعتقاد راجح را در تعریف اجتهاد ذکر کنند تا شامل ظن و
علم هر دو باشد چنانکه اشاره بآن شد بلی غالب احکام شرعی ظنی است زیرا که دلیل فقه

یا اصول فقاهتی است یا دلیلهای اجتهادی اما اصول فقاهتی در هیچ جا مفید قطع نیستند
و اما دلیلهای اجتهادی نیز مفید قطع نیستند غالبا چنانکه در مطلب حجت بودن
خبر واحد گذشت و سخنهای بسیار در اینجاست بهمین اختصار نمود مطلب دوم اینکه نزاعی نیست
در اینکه هر گاه مجتهد اجتهاد کند کل مسائل فقه را واجب است عمل کردن خودش باجتهاد خود
و جایز است که عامی تقلید او کند و مثل اینست هر گاه مجتهد ملکه اجتهاد کل مسائل داشته
باشد و بعضی مسائل را اجتهاد کند زیرا که اگر چنین نباشد عسر و حرج لازم آید بلکه اختلال دین
لازم آید چه فحول مجتهدین در تمام عمر خود تمام مسائل را اجتهاد نمیکنند بجهة اینکه مسائل فقه
غیر متناهیست با اینکه دلیلهائی که دلالت بر حجت بودن اجتهاد مجتهد میکنند مثل اجماع
و قول خدای تعالی فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون دلالت بر آن میکنند و نزاع در اینست که
آیا ممکن است که عالمی ملکه اجتهاد بعضی مسایل فقه داشته باشد و ملکه اجتهاد کل مسایل نداشته
باشد یا ممکن نیست خلافست بعضی اولرا گفته‌اند و برخی دوم را و حق اولست و دلیلش اینست که
از فرض وجودش محالی لازم نمی‌آید پس ممکنست با اینکه غالب علوم قابل تجزی میباشد مثل علم فقه
مثل سایر علوم آیا لا اینکه هر گاه تجزی ممکن نباشد لازم آید که ملکه اجتهاد مطلق حاصل نشود
زیرا که آن در یکزمان حاصل نمیشود بلکه بتدریج حاصل میشود پس ملکه اجتهاد مطلق مسبوق
بملکه تجزیست و دلیل کسانیکه گفته‌اند تجزی جایز نیست سه چیز است ظاهرا اول اینکه حجت اجتهاد
متجزی در مسائل فروع موقوفست بر حجت اجتهادش در مسئله تجزی و حجت اجتهادش در مسئله
تجزی موقوفست بر حجت اجتهادش در آن مسائل و این دور است و دور باطلست جوابش اینست که صحت
اجتهادش در مسائل فروع موقوفست بر حجت اجتهادش در مسئله تجزی و اما حجت اجتهادش در
مسئله تجزی موقوف بر حجت اجتهادش در مسائل فروع نیست بلکه موقوفست بر حجت دلیل تجزی دوم اینکه
دلیل دلالت کرده بر حرمت عمل بظن و بیرون رفت از آن ظن مجتهد مطلق و باقیماند ظن متجزی
بر حرمت خود و جوابش اینست که ظن متجزی نیز بیرون رفت از آن دلیل که دلالت بر حرمت عمل بظن کرد

بدلیلهائیکه در

بدلیلهائیکه در مطلب بعد خواهد آمد انشاء الله تعالی سیم اینکه ممتنع است کسی که
ملکه اجتهاد کل مسائل ندارد و بجهة دلیلهای همه احکام استحضار ندارد ملکه
بعضی را داشته باشد و جوابش اینست که ملکه اجتهاد مطلق مشروط باستحضار همه
دلیلهای احکام نیست بالفرض و چه جای اینکه ملکه بعض مسائل با اینکه اگر چنین باشد
باید تحصیل ملکه اجتهاد کل مسائل نیز ممکن نباشد چه آنکسی که ملکه اجتهاد کل مسائل
دارد همه دلیلهای احکام را بالفعل نمیداند پس ملکه تجزی ممکنست بلکه واقع مطلب سیم
در اینکه جایز است متجزی عمل کند باجتهاد خودش در آن مسائلی که اجتهاد کرده هر گاه
علم حقیقی بهم رساند مانند خواه باشد و دلیلش پنج چیز است اول اجماعست دوم عقل قاطع
سیم بنای عقلاست چهارم قول خدای تعالی فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون
پنجم قول امام علیه السلام است در روایت ابی خدیجه که امام میفرماید که من عرف شیئا من
قضایانا فاجعلوه بینکم قاضیا فانی قد جعلته علیکم قاضیا یعنی کسی که بشناسد
چیزی از احکام ما را پس او را حاکم خود قرار دهید زیرا که من او را حاکم شما قرار دادم
پس شما راضی باشید بحکومت او مطلب چهارم هر گاه متجزی ظن بحکم الهی بهم رساند آیا جایز است
که عمل بظن خود کند یا جایز نیست خلافست و در آن دو قولست بعضی اولرا گفته‌اند و بعضی دوم را
و حق اولست و دلیلش دو چیز است اول دلیلهای عقلیست که در حجت بودن خبر واحد گذشت
دوم روایت ابی خدیجه است زیرا که مراد از من عرف شیئا من قضایانا معرفت حقیقی
نیست بلکه مراد از معرفت معرفت شرعیست خواه حقیقی باشد و خواه نباشد و متجزی معرفت
شرعی دارد بجهة بودن ظن خودش بدلیل اولی که گذشت و دلیل بر این تعمیم اینست که
هر گاه این مراد نباشد این حدیث مخصوص بامام میشود و حال اینکه علما تمسک باین حدیث
کرده‌اند برای غیر امام با اینکه هر گاه متجزی اول مجتهد مطلق باشد و بعد متجزی شود
استصحاب دلالت بر وجوب عمل بظن خودش میکند و همینکه ثابت شد وجوب عمل بظنش

در اینصورت ثابت میشود در همه صورتها بالاجماع مرکب اگر کسی گوید که قول خدای تعالی
فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون دلالت بر واجب بودن تقلید متجزی میکند
جواب میگوئیم که مراد از اهل الذکر یا کسی است که علم حقیقی باحکام داشته باشد یا کسی
که علم شرعی باحکام داشته باشد اگر اول باشد ابر خصوص معصوم است و دخلی بمجتهد ندارد
اصلا و اگر مراد دویم باشد شامل متجزی نیز هست چرا که او نیز عالم شریعت باحکام الهی
پس بنا بر این تقدیر این دلیل مختار است اگر کسی گوید که تقلید واجب بود بر متجزی
پیش از تجزی بالاجماع و مثل آن و بعد از تجزی تقلید نیز واجبست باستصحاب جواب گوئیم
که این استصحاب معارض است با استصحاب وجوب عمل متجزی برای خود در کار متجزی در اول
امر ملکه اجتهاد کل احکام داشته باشد و بعد متجزی شود با اینکه باقی دلیلهای عقلی
که در ضمن مطلب گذشت در اینجا نیز جاریست و دلیلهائی که دلالت بر حرمت عمل بظن میکند
معارضه با اکثر دلیلهای مختار نمیکند زیرا که اکثر دلیل مختار خاص و آنها عام اند و
خاص مقدم بر عام است مطلب پنجم اگر متجزی اجتهاد کند و مظنه بحکم الهی بهم نرساند بسبب
معارض کردن دلیلها با یکدیگر و مساوی بودن آنها و تخیر کند یا عمل باصل برائت یا اشتغال
کند آیا جایز است که عمل بمعنی اجتهاد خود کند یا نه حق اول است و دلیلش عدم قول بفصل است
با اینکه اکثر دلیلهای مطلب سابق در اینجا نیز جاریست و این ظاهر است بعد از تامل و تفکر
هرگاه متجزی مظنه بهم برساند از بعضی دلیلهائی که آسان باشد مثل اینکه ظن بهم رساند
از شهرت فقها و مثل آن حاصل اینکه متجزی هر مسئله را که اجتهاد کند جایز است عمل کردن
خود بآن مطلقا خواه در عبادات باشد و خواه در معاملات خواه اجتهاد در دلیل فقاهتی کند
خواه در اجتهادی مطلب ششم در اینکه دو مجتهد که قول هریک با دیگری مناقض باشد مصیبند یا
یکی مصیب است و دیگری مخطی و در آن دو مقام است مقام اول در اینکه دو مجتهد مذکور در مسایل
عقلی مثل اصول دین و مثل آن مصیبند یا یکی مصیب و دیگری مخطی است مختار جمهور مسلمین دویم را

اختیار کرده اند و گفته اند که مخطی گناهکار و کافر است خواه اجتهاد کرده باشد و خواه نه
و نادری اولرا و حق اینست که هر دو مصیب نیستند اگر مراد از مصیب اینباشد که
اجتهاد هر دو موافق واقعست زیرا که اجتماع نقیضین محالست و اگر مراد این باشد که هر دو
ثواب دارند حق اینست که اگر هیچیک از این دو مقصر نباشند و کمال بذل جهد بجا
آورده باشند هر دو ثواب دارند و اگر نه تکلیف ما لا یطاق لازم آید بلکه خلاف عدل لازم آید
و این هر دو باطل و مراد از مخطی ظاهر و اگر کسی گوید که اجماع نقل شده بر اینکه مخطی گناهکار و
کافر است جواب میگوئیم که قدر متیقن از اجماع در جائیست که دو مجتهد کامل در علم باشند
و مطلع بر مسایل عقلی باشند و اما اگر کامل در علم نباشند بلکه عامی باشند اجماع ممنوعست و اما کفر
حکم وضعیست و دخلی بمسئله ثواب و عقاب ندارد اگر نگوئیم که کفر مخصوص معاندین در
دینست چنانکه از بعضی اخبار معلوم میشود نه کسی که کمال اجتهاد خود بعمل آورده باشد
و چیزی فهمیده باشد و ظاهر اینست که نزاع نیست در این در میان کسانیکه قایل بعدالت خدا
میباشند و لیکن نزاع در اینست که آیا در خارج وجود دارد کسی که اجتهاد در دین کند
هر که باشد اگر چه عامی باشد و بحق نرسد حق اینست که این در خارج وجود ندارد زیرا که هر که
جد و جهد کند در طلب دین جناب اقدس الهی القای حق باو میکند چه لطف بر او واجبست
با اینکه بر معلوم است که جناب اقدس الهی همه مردم را میخواهد که بدین حق باشند و با وجود
این هرگاه کسی اجتهاد کند در اصول دین و کمال سعی خود را بعمل آورد و جناب اقدس الهی
او را بحق نرساند مقصد حاصل نبود بلکه خلاف غرض خدای تعالی لازم آید زیرا که غرض جناب اقدس الهی
از خلق عالم حق پرستیدنست و شاهد بر این قول خدای تعالی است والذین جاهدوا فینا
لنهدینهم سبلنا با اینکه اخبار بسیار وارد شده که جناب اقدس الهی میفرماید که هر که یکقدم
بسوی من آید من ده قدم بسوی او میروم چگونه چنین نباشد فیاض علی الاطلاق و حال اینکه
اگر عاصی غلامی داشته باشد و آن غلام کمال جهد و جد خود بجا آورد در تحصیل آنچه آقا خواسته

و آقا بداند که غلام او کمال سعی خود را بعمل آورده و آقا بتواند که او را راهنمائی
کند و نکند عقلا این آقا را تقبیح میکنند پس هر که در عالم بحق نرسید مقصر است
و اجتهاد نکرده پس هر که قایل بیکی از اصول دین نباشد کافر و نجس است و مخلد در
جهنم خواهد بود خواه عالم و خواه جاهل و مخفی نماند که بسیاری در اینجا است یعنی اختصاص نمود
و مثل اینست هرگاه دو مجتهدی اجتهاد کنند در فروعی که عقل ادراک آنها میکند
بنفسه مثل قبح ظلم و حسن عدالت و در جمیع آنچه ذکر شد یکی از آنها مقام دویم در حکم
آیا دو مجتهدی که قول ایشان مناقض یکدیگر است هر دو مصیبند در فروعی که عقل ادراک
آن نکند یا یکی مصیب و دیگری مخطی است خلاف است همه امامیه ظاهرا دویم را گفته اند
و جمعی از عامه اول را و حق قول امامیه است و دلیلش نه چیز است اول اینکه ثابت است
که احکام تابع صفات کامنه است چنانکه در مطلب چهارم باب اول مقصد چهارم
گذشت دویم اینکه شکی نیست در اینکه جناب اقدس الهی یکیست و رسول یکی و کتاب یکی و حکم یکی
سیم اینکه وجوب اجتهاد از جهة تحصیل یافتن حکم واقعیست و اگر نه اجتهاد تصور نمیشود چهارم
اجماع محقق است پنجم قول خدای تعالی است ومن لم یحکم بما انزل الله فاولئک هم الفاسقون
و مثل آن ششم حدیث نبوی که دلالت میکند بر اینکه مجتهد اگر مصیب باشد دو اجر دارد و اگر
مخطی باشد یک اجر هفتم بعضی خطب امیر المومنین علی علیه السلم که میفرماید در مذمت دو قاضی
که حکم مخالف یکدیگر میکنند اینکه خدا یکی و رسول یکی و کتاب یکی و حکم مختلف
هشتم اخبار متواتر معنویست که دلالت میکند بر اینکه جناب اقدس الهی در هر واقعه حکمی قرار
داده نهم اخبار متواتر معنویست که دلالت میکند بر اینکه حکم حاضرین و غائبین یکیست
این چند دلیل ظاهر است و اما مجتهد مخطی و مصیب هر دو ثواب دارند و هیچیک عقاب
ندارند بلی از دلیل ششم ظاهر میشود که مجتهد مصیب دو اجر دارد و مخطی یک اجر و لیکن این
در صورتیست که مجتهد مصیب اجتهاد و سعی خود را مخطی باشد اگر نه اجر هر دو یکیست زیرا که گو

چنین نباشد خلاف عدل لازم آید مطلب هفتم در اینکه اگر مجتهد در مسئله اجتهاد کند
و زمانی معتد به از آن بگذرد آیا واجب است بر او اینکه دوباره آن مسئله را اگر نظر کند
یا نه خلافست و در آن چهار قولست اول اینکه تجدید نظر واجب نیست مطلقا دویم
اینکه تجدید نظر بلکه تکرار نظر واجبست مطلقا سیم اینکه تجدید نظر واجبست
مادامیکه دلیل اجتهاد اول فراموش شده باشد اگر نه واجب نیست چهارم اینکه
تجدید نظر واجبست اگر زمانی بگذرد که قوه اش زیاد شده باشد و اگر نه نه
و حق قول اولست و دلیلش سه چیز است اول اینکه اگر تجدید نظر لازم باشد عسر و حرج
لازم آید بلکه تعطیل احکام و مرافعات لازم آید و اینها باطل و ملازمه ظاهر دویم
استصحاب صحت اجتهاد سابق و جواز عمل بآنست سیم دلیلهائیست که دلالت بر حجیت
بودن ظن مجتهد میکند اینکه در وقتیکه متزلزل در اجتهاد سابق خود نباشد
و اما اگر باشد باید تجدید نظر کند و دلیلش قاعده و استصحاب اشتغالست بلکه
دلیلهائی که دلالت بر حرمت عمل بغیر علم میکند دلالت بر آن نیز میکند و استصحاب
صحت اجتهاد سابق در اینجا جاری نیست زیرا که موضوع متبدل شد چنانکه ظاهر است
و دلیلهای باقی قولها چون ضعیف بود متعرض آنها نشد مطلب هشتم در اینکه مجتهد مذکور
هرگاه محتاج بعمل شود در زمان تجدید نظر آیا باید عمل باجتهاد سابق کند یا تقلید
یا احتیاط اقوی اینست که احتیاط کند اگر فساد اجتهاد سابق معلوم یا مظنون باشد
هرگاه احتیاط ممکن باشد و اگر نه تقلید کند اما احتیاط بجهة قاعده و استصحاب اشتغال
و اما تقلید بجهة دلیلهای جواز تقلید و هرگاه مجتهد مذکور شک کند در صحت اجتهاد
سابق باید عمل باجتهاد سابق کند بجهة استصحاب صحت اجتهاد سابق و حکم مقلد این
مجتهد حکم مجتهد است پس در هر جائی که مجتهد عمل باجتهاد سابق نمیکند مقلد نیز
باید نکند و هر جائیکه عمل میکند او نیز عمل کند و آیا در جائیکه مقلد باید عمل باجتهاد

او نکند لازم است که باز تقلید کند او را دو اجتهاد دویم مرتبه باشد بلکه مخیر است مثلا تقلید
او و عمرو او اقوی دو یمت زیرا که تقلید اولش بوط نشد و مثل اینست که مقلد در
اول امر خواسته باشد که تقلید دو مجتهد کند بی تخییر است اگر این دو مجتهد مثل باشند
آیا واجب است بر مجتهد مذکور اینکه اعلام کند مقلد خودش را اگر دارا اینش بوکشته باشد مطلقا
اصل بودنست و احتیاطا اول مطلب نهم اگر مقلد مطلع شود بر تجدید رای مجتهدش باید تقلید
او نکند در آن مسئله اگرچه آن مسئله را واما اگر نکرده اند و آن مسئله مستمر باشد باید
عمل کند بفتوای مسائلی که تقلید او کرده خواه آن مسئله مستمر باشد یا مسئلهای غیر محصوره
یا محصوره و دلیلش استصحاب صحت سابق است با اینکه اگر در غیر محصوره اجتناب کند عسر و حرج لازم آید
مطلب دهم اینکه مذکور شد در مطلب سابق اینکه مجتهدی که رای او برگشت باید خودش و مقلدینش
عمل برای سابقش نکنند واما اعمالی که خودش و مقلدینش سابق برای کرده اند صحیح اگر وقت
باقی نباشد زیرا که امر دلالت بر اجزاء میکند واما اگر وقت باقی باشد اعاده کنند بجهت قاعده
و استصحاب اشتغال واما اگر مسئله مسئله معامله باشد ابتدا واقع شد صحیح است بخصوص اگر
حکم حاکم با آن ضم شده باشد و دلیلش سیره است با اینکه اگر چنین نباشد و نبود حاکم شرع باطل
میشود تتمیم آیا جایز است فعلی که خالی از مجتهد باشد یا نه حق اولست بجهت نبود دلیل بر جایز
نبودن آن و دلیل خصم دو چیز است اول وجوب لطف است و جوابش اینست که این لطف واجب نیست
در مطلق دویم حدیث نبوی است صلی الله علیه و آله لا یزال طائفة من امتی علی الحق الی یوم القیمة و
جوابش اینست که مراد از اهل حق ظاهر امام و اصحاب او یا مطلق اثنی عشریت اقلا این احتمال
دارد و دلیل مجمل است مطلب یازدهم در بیان شرطهای اجتهاد تا تحقق اجتهاد بلکه ملکه آن پانزده
شرط دارد اول اینکه باید مجتهد دانا باشد بلغت عرب و صرف و نحو باشد دویم دانا بودن بعلم کلام
سیم دانا باشد بعلم منطق چهارم دانا بودن باصول فقه است و این جمله اعظم شرطهاست
فوهش ظاهر است پنجم دانا بودن بتفسیر آیهای احکام ششم دانا بودن بحدیثهای احکام

هفتم دانا بودن باحوال راویان اخبار است تا خبر معتبر از غیر معتبر معلوم شود
هشتم اینکه دانا باشد بمحل اتفاق و اجماع و اختلاف علماء نهم اینست که مجتهد باید سلیقه
مستقیم داشته باشد بطریقی که رد فروع باصول کند و این قوه به تحصیل و درس خواندن
و گفتن حاصل نمیشود بلکه ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء و نور یقذفه الله فی قلب
من یشاء و از این شرط ظاهر شد اینکه باید سلیقه کج نباشد دهم اینکه ذهنش
چنین نباشد که بجائی نه ایستد یازدهم اینکه فهمش کند نباشد دوازدهم اینکه بر
جرات بفتوی دادن نداشته باشد سیزدهم اینکه ذهنش بر عادت بتوجیه و تاویل نکرده
باشد چهاردهم اینکه بر نجات بنا باشد پانزدهم مستبد برای نباشد و وجه این شرطها
همه واضحست این همه اصل شرطهای اجتهاد و ملکه آن بود واما شرطهای کمال اجتهاد و ملکه
آن نیز چند چیز است اول اینکه علم معانی و بیان و بدیع را بداند دویم اینکه بعضی مسائل هیات را
که متعلق باحکامست بداند سیم اینکه بعضی مسائل طب را بداند مثل ناخوشیها که سبب
افطار روزه ماه مبارک رمضانست یا سبب فسخ نکاح میشود چهارم اینکه بعضی مسائل حساب را بداند
مثل مسئله جبر و مقابله پنجم اینکه بعضی مسائل هندسه را بداند مثل شکل عروس را و وجه اینکه
شرطهای مذکور شرط کمال اجتهاد و ملکه آن میباشند اینست که شان فقیه حکم باتصال شرطهاست
و بعضی شرطهای دیگر هست که نه شرط اصل اجتهاد و ملکه آنست و نه شرط کمال اینهاست بلکه شرط
مفتی است و شرطیت در مفتی علاوه بر آنچه شرطست در مجتهد چند چیز اول اینکه مفتی بالغ باشد
دویم اینکه عاقل باشد سیم اینکه اثنی عشری باشد چهارم اینکه عادل باشد و دلیل برای این شرطها اصل
و اجماعست با اینکه دلیلها که دلالت بر حرمت عمل بظن و تقلید میکند دلالت بر آن نیز میکند
پنجم اینکه ولد الزنا نباشد و دلیلش اصل و بعضی اخبار است مثل حدیث نبوی علماء امتی کانبیاء
بنی اسرائیل با اینکه دلیلها که دلالت بر حرمت عمل بظن میکند دلالت بر آن نیز میکنند
اگر کسی گوید که این دلیلها معارضست با دلیلهائی که دلالت بر جواز تقلید مجتهد میکنند

و این دلیلها مقدمست جواب میگوئیم که نسبت میان اینها و آنها عموم من وجه است و مرجح با دلیلهای
مانعست و از این شهرت علماء ظاهر است یا اینکه شرطست در مفتی اینکه مفتی مرد باشد و زن و خنثی نباشد
یا نه اقوی اولست و دلیلش اصل و دلیلهائیست که در ولد الزنا گذشت و لیکن شرط نیست
بینا بودن و کر و گنگ نبودن و آزاد بودن و مانند اینها بجهت دلیلهائی که دلالت بر جواز
تقلید میکنند مطلب دوازدهم در بیان چیزهائیست که مجتهد بآنها شناخته میشود و آنها
چند چیز است اول علم باجتهاد و مفتی بودن علم کرباشد و از هر جهت باشد و حجتش ظاهر است دویم شهادت
دو عادلست و دلیلش اینست که تحصیل علم باجتهاد مفتی از برای همه عوام مشکلست بلکه ممکن
نیست بنابراین هر گاه تحصیل علم لازم باشد تکلیف ما لا یطاق لازم آید و اگر عمل باحتیاط
نماید حرج از دین لازم و این هر دو باطلست و ملازمه ظاهر پس ثابت شد عمل بشهادت
عدلین سیم ظن است و دلیلش همان دلیلیست که در شهادت دو عادل گذشت فائده
هر گاه عامی علم باجتهاد مفتی از برایش ممکن باشد جایز نیست عملش بغیر آن و هر گاه ممکن نیست
شهادت دو عادل بمجتهد جایز نیست عمل بشهادة غیر مجتهد و همچنین هر چه قویتر بعلم
معتبر است غیر آن و دلیلش اصل و دلیلهائیست که دلالت بر حرمت عمل بظن میکند باب دویم
در بیان تقلید است و در آن شانزده مطلب است مطلب اول در بیان معنی لفظ تقلید است
و تقلید در لغت آویختن قلاده است در گردن و در اصطلاح عمل کردنست بقول غیر است
بدون دلیل مثل تقلید کردن عامی عامی را و تقلید کردن مجتهد مجتهد دیگر را و این تقلید
عامی مجتهد را تقلید نیست در اصطلاح و نامیدن اینرا تقلید ظاهر اینست که بسبب اصطلاح
دیگر باشد بنابراین مشکل میشود قول علماء اینکه میگویند جایز است تقلید در فروع
و جایز نیست در اصول زیرا که اگر تقلید بحسب اصطلاح اولست در هیچیک جایز نیست و
وجهش معلوم است و اگر بحسب اصطلاح دویم باشد در هر دو جایز است مگر اینکه مراد از این تقلید
نفس عمل مقلد باشد بقول غیر یا قطع نظر از دلیل و عدم دلیل مطلب دویم در اینکه جایز است

از برای کسیکه بمرتبه اجتهاد نرسیده باشد تقلید مجتهد جامع الشرائط کند در فروع یا نه
خلافست و در آن سه قولست اول اینکه جایز است مطلقا تا اینکه واجب کفائی باشد و اکثر علمای
امامیه باین رفته اند دویم اینکه جایز نیست مطلقا بلکه واجبست بر همه کس اجتهاد تا اینکه اجتهاد
واجب عینی باشد و فقهای حلب و بعضی از علمای متقدمین باین رفته اند سیم اینکه
جایز است تقلید عامی اگر بداند صحت اجتهاد مجتهد را باینمعنی که بداند که دلیل او بر مسئله
که اجتهاد کرده صحیح است و بعضی علمای بغداد باین رفته و حق اولست و دلیلش پنج چیز است اول اجماع است
دویم سیره است سیم تقریر معصوم است چهارم قوله تعالی فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون
پنجم اینکه هر گاه جایز نباشد عسر و حرج بلکه اختلال در نظام عالم بلکه تکلیف ما لا یطاق
لازم آید و اینها باطلست و ملازمه ظاهر و دلیل باقی قولها چون بسیار ضعیف بود متعرض
آن نشد مطلب سیم هر گاه عامی تقلید مجتهد جامع الشرائط نکند و عبادتی کند آیا معذور است
مطلقا یا نه خلافست و در آن سه قولست اول اینکه معذور نیست مطلقا اگر عبادتش مطابق
واقع باشد و اینقول را نسبت بمشهور داده اند دویم اینکه معذور است مطلقا اگر چه عبادتش مخالف واقع
باشد سیم اینکه معذور است اگر عبادتش موافق واقع باشد و معذور نیست اگر مخالف واقع باشد
و حق تفصیل دیگر است و آن در چهار مقام ذکر میشود مقام اول هر گاه جاهل قاصر باشد باینمعنی
که هیچ گونه شنیده باشد اجتهاد و تقلید را مثل اکثر اهل بادیه و همچنین بداند که عبادتی که
میکند صحیحست معذور است مطلقا و دلیلش اینست که هر گاه تکلیفش بدون اینحال غیر این باشد تکلیف
ما لا یطاق لازم آید و این باطلست و ملازمه ظاهر بلکه اصول دین قاصر مذکور مثل فروع دین
بدلیل مذکور و همچنانکه قاصر مذکور معذور است عبادتش نیز صحیح است زیرا که امر دلالت بر
اجزا میکند مگر اینکه قاصر مطلع شود بر بطلان عبادت خود و هنوز وقت باقی باشد پس واجبست
بر او اعاده واما اگر مطلع شود بر بطلان عبادت در خارج وقت قضا بر او واجب نیست بجهت
اینکه عبادتش در وقت خود صحیح بود بجهت حال او و این همه در وقتی بود که قاصر عالم باشد بعبادتی که میکند

واما اگر عالم باشد ولیکن مطمئن باشد بصحت عبادتی که میکند پس معذور است و عبادتش
صحیح بدلیل سابق و اما اگر مطمئن نباشد بلکه متزلزل باشد معذور نیست و عبادتش باطل
بدلیل قاعده و استصحاب اشتغال با اینکه در جمیع عبادات نیت قربت شرط است
و آن در اینجا نیست بعبارت دیگر امتثال در عبادات ضرور است و آن فرع جا آوردن امر است
و آن فرع دانستن امر است و آن در اینجا نیست چنانکه مفروض است مقام دوم اینکه هرگاه
جاهل بجهت عبادت مقصر باشد معذور نیست و عاصی است و عبادتش باطل و دلیلش قاعده
و استصحاب اشتغال مگر اینکه بداند که عبادتش صحیح است پس در این صورت معذور است
و عبادتش صحیح زیرا که علم هر کسی حجت است از برای او بدلیل عقل و نقل اگر کسی گوید که
مشهور گفته اند که جاهل معذور نیست مطلقا پس مشهور مخالفند جواب میگوئیم اینکه
ظاهر عبارت مشهور شامل این صورت نیست با اینکه مخالفت مشهور بعد از مساعدت دلیل
ضرر ندارد چه جای اینکه در وقتیکه عقل قاطع در مقابل باشد مقام سوم اگر جاهل قاصر باشد
در بعضی مسائل و مقصر باشد در بعضی مسائل دیگر حکم قاصر دارد در اول و حکم مقصر دارد
در دویم بجهت جمیع آنچه گذشت بدلیلهائی که گذشت باب چهارم اینکه هرجائیکه جاهل قاصر
و مقصر معذور بودند و عبادتشان صحیح اعاده و قضا بر ایشان واجب نیست زیرا که امر دلالت
بر اجزاء میکند مگر اینکه فساد عبادتشان ظاهر شود و وقت باقی باشد پس اعاده لازم است
بجهت اطلاق امر و هر جائیکه معذور نیستند عبادتشان باطل و قضاء بر ایشان واجب
بجهت قاعده و استصحاب اشتغال اگر کسی گوید که اکثر عوام مقصرند از اول عمر تا آخر
عمر پس هرگاه قضا بر ایشان باشد عسر و حرج لازم آید و اینها باطلست و دلیلش کتاب خدا
و سنت رسول است جواب میگوئیم که ظاهر از کتاب و سنت نفی عسر و حرج است که جناب اقدس الهی
قرار داده نه اینکه خود مکلف باعث آن شود و دلیلهای باقی توهم لهذا ضعیف بود متوجه
اینها نیست تتمیم آیا جاهل بمسئله معذور است در معاملات مطلقا یا مثل جاهل در عبادات است اینکه

معذور

معذور است و معاملاتش صحیح اگر معاملاتش موافق واقع باشد زیرا که غرض از معامله اخلاص
و بندگی نیست لهذا قصد قربت در آن معتبر نیست بخلاف عبادات بلکه بجهت نظم دنیا است میکنند
و اما اگر معاملاتش مخالف واقع باشد معذور است اگر قصد تشریع نداشته باشد ولیکن معامله اش
باطلست مطلب چهارم در اینکه جایز است تقلید در اصول دین چنانکه جایز بود در فروع دین
یا نه حق دویمست و دلیلش چند چیز است اول اجماعست دویم اتفاقست سیم کتابست
چهارم سنت است پنجم اینکه تقلید در اصول احتمال ضرر دارد و دفع ضرر محتمل لازمست اگر کسی
گوید که تقلید در وقتی در اصول جایز نیست که ممکن باشد اجتهاد در آن از برای همه مردم
حتی عوام الناس و زنان و این ممنوع است بلکه اگر تقلید از برای ایشان جایز نباشد تکلیف
ما لا یطاق لازم آید و اینها باطلست و ملازمه ظاهر جواب میگوئیم که مراد از اجتهاد در اینجا
اینست که باید اصول دین خود را از دلیل معلوم کنند هر کسی بحسب حال خود دلیل عالم کامل
و دلیل عالم ناقص چیز دیگر و دلیل عامی چیز دیگر و همچنین پس هر کسی میتواند اجتهاد کند
و اجتهاد تکلیف ما لا یطاق نیست و سخنهای بسیاری در اینجاست بهمین اختصار نمودیم مطلب پنجم
در اینکه معرفت تفصیلی هر یک از اصول دین باید بلکه معرفت اجمالی نیز کافیست حق اول است
از برای اینکه هرکه شکوک و شبهات مذاهب مخالف مطلع شده باشد مثل علماء و حق دویمست
اگر هیچ شکوک و شبهات گوش زد نشده باشد مطلب ششم در اینکه جایز است که مجتهدی در
فروع تقلید کند مجتهد دیگر را یا نه حق اینست که مسئله سه صورت دارد اول اینکه هرگاه
مجتهد نکرده اجتهاد کرده باشد در مسئله که میخواهد تقلید غیر کند جایز نیست تقلید کند
و دلیلش چهار چیز است اول اتفاقست دویم اجماع است سیم دلیلهائی که منع تقلید است چهارم
دلیلهای وجوب عمل مجتهد است باجتهاد خود و استصحاب جواز تقلید او پیش از اجتهاد معارضه
با دلیلها نمیکند با اینکه موضوع استصحاب باقی نیست دویم اینکه هرگاه اجتهاد
نکرده باشد در آن مسئله و وقت اجتهاد مضیق باشد یا اسباب اجتهاد نباشد تقلید لازم است

بجهت دلیلهای جواز تقلید و استصحاب وجوب تقلید سابق سیم اینکه هرگاه اجتهاد در آن مسئله
نکرده باشد ولیکن بقدر وقت و اقتدار باشد که اجتهاد در آن کند و بعد عمل بآن نماید جایز نیست
تقلید و واجبست اجتهاد بجهت دلیلهای حرمت تقلید و وجوب اجتهاد با اینکه قاعده و
استصحاب اشتغال نیز در اینجا جاریست اگر کسی گوید که استصحاب اشتغال معارض است
با استصحاب جواز تقلید او پیش از رسیدن بمرتبه اجتهاد جواب میگوئیم که موضوع استصحاب
جواز تقلید این شخص مجتهد بود بشرط اینکه متمکن بعلم و اجتهاد نباشد و آن موضوع در اینحال
باقی نیست و بقای موضوع شرطست در استصحاب مطلب هفتم در اینکه لزوم تقلید از برای
عامی از باب وصف است یا از باب تعبد حق اول است بجهت اینکه قدر متیقن از دلیلها
لزوم تقلید همین است اگر کسی گوید که قول خدای تعالی فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون
اطلاق دارد و دلالت میکند بر تخییر میان تقلیدی که وصف یعنی ظن از آن حاصل شود و تقلیدی
که ظن از آن حاصل نشود جواب میگوئیم که اطلاق آیه وارد مورد حکم دیگر است که نفس بیان لزوم
تقلید باشد نه غیر چنانکه ظاهر است اگر گوئی که هرگاه چنین باشد باید هرگاه از تقلید غیر اعلم
ظن حاصل شود لازم باشد تقلید او و اگر از تقلید اعلم ظن حاصل نشود جایز نباشد تقلید او
و این خرق اجماع است خاصه جواب میگوئیم که اجماع ممنوع است با اینکه در اینهنگام ظن از تقلید
غیر اعلم حاصل نمیشود با اینکه اگر ظن از آن حاصل شود باز تقلید اعلم حجت است با دلیل مذکور
پس اجماع تخصیص قاعده مذکور است مطلب هشتم نزاعی نیست در اینکه اگر مجتهد یکی باشد لازمست
تقلید او و در اینکه هرگاه مجتهد متعدد باشد و رأی ایشان مختلف لازمست تقلید یکی معین از ایشان
و همچنین اگر شک در اختلاف رأی ایشان کند و اما اگر متعدد باشند و رأی ایشان متفق
باشد آیا لازمست باز تقلید یکی معین از ایشان یا نه خلافست بعضی اول را گفته اند و بعضی
دویم را و اقوی قول اول است و دلیلش قاعده و استصحاب اشتغال است مطلب نهم در اینکه
هرگاه مقلدی تقلید مجتهدی کند آیا جایز است که برگردد از تقلید او و تقلید دیگری کند مطلقا

اگرچه تقلید

اگرچه تقلید غیر اعلم کند یا جایز نیست مطلقا اگرچه تقلید اعلم کند حق دویمست و
دلیلش قاعده و استصحاب اشتغالست اگر کسی گوید که این دو اصل مذکور معارضند
با استصحاب تخییر پیش از تقلید جواب میگوئیم اینکه این استصحاب معارض است با استصحاب
وجوب تقلید این مجتهد با اینکه هرگاه جایز باشد عدول لازم آید مخالفت حکم الهی زیرا که
دو مجتهد اگر رأی ایشان مخالف یکدیگر باشد در یک مسئله شکی نیست که یکی از اینها
بر حق و دیگری بر باطل است چه حکم خدای تعالی یکیست در واقع چنانکه در مقام دویم مطلب ششم
باب اول گذشت پس اگر تقلید هر دو کند یقین کند که مخالفت حکم الهی کرده و اینها باطلست
و باید اختیار میکند فی الجمله اجماعهای منقول و ظهور اتفاق مطلب دهم اینکه شکی نیست
که هرگاه مجتهد متعدد باشند ولیکن متساوی مقلد در اول امر مخیر است در تقلید هر کدام که خواهد
و دلیلش عقل قاطع است و اما اگر یکی از این دو مجتهد اعلم از دیگری باشد آیا باز مقلد مخیر است
یا باید تقلید اعلم کند خلافست بعضی اول را گفته اند و برخی دویم را و حق دویمست و دلیلش
قاعده و استصحاب اشتغالست اگر کسی گوید که ما فرض میکنیم که دو مجتهد مساوی باشند
در اول تکلیف مقلد و مقلد تقلید هیچیک نکند تا زمانی که یکی اعلم شود پس در اینصورت
تقلید اعلم لازم نیست بجهت استصحاب تخییر سابق و همینکه در اینصورت تقلید اعلم لازم نشد
در هیچ صورتی لازم نیست بعدم قول بالفصل جواب میگوئیم که شکی نیست که مقلد در وقتی
مخیر بود که حیرت داشته باشد در ترجیح یکی از دو مجتهد مساوی بر دیگری و بعد از اینکه یکی از اینها اعلم
شد حیرت مقلد برطرف شد زیرا که اعلم بودن مرجح است نزد عقل پس موضوع استصحاب تخییر
باقی نیست و استصحاب جاری نیست اگر کسی گوید که اطلاق قول خدای تعالی فاسئلوا اهل الذکر
ان کنتم لا تعلمون دلالت بر تخییر میان اعلم و غیر اعلم میکند جواب میگوئیم که اطلاق آیه وارد مورد
حکم دیگر است چنانکه در مطلب هفتم گذشت تتمیم آیا مراد از مجتهد اعلم مجتهدیست که فطنتش بیشتر باشد
یا ملکه اش اقوی باشد یا استنباطش بیشتر باشد اقوی دویمست زیرا که متبادر از لفظ اعلم همین است

با اینکه مراد در تقلید اعلم حصول قوه ظن بیشتر است وان از قوه ملکه بهم میرسد نه از غیر چنانکه
ظاهر است **مطلب یازدهم** اما تقلید مجتهد اعلم لازم است مطلقا یا در وقتی که لازم است که اعلم معلوم
باشد یا بنا بمعنی که هرگاه اعلم معلوم نباشد تحصیل علم بان ضرور نیست ومقلد مخیر است اول حق
اول است ودلیلش قاعده واستصحاب اشتغال است اگر کسی گوید که اطلاق قول خدای تعالی
فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون دلالت بر واجب نبودن تحصیل علم باعلم میکند جواب
میگوئیم که اطلاق ایه وارد مورد حکم دیگر است چنانکه در مطلب هفتم گذشت وبجهة اول
واعلمیت اقوی نیز مثل اعلم است ابتهاد دلیلهائی که در اعلم گذشت **مطلب دوازدهم** در اینکه
ایا باید مقلد تقلید کند یک مجتهد را در همه مسائل یا نه بلکه جایز است اینکه در بعضی
مسائل تقلید مجتهدی کند ودر بعضی دیگر مجتهد مساوی دیگر را حق دویم است ودلیلش
سه چیز است اول اجماع بلکه اتفاق دویم سیره سیم دلیلهای جواز تقلید **مطلب سیزدهم**
در اینکه تقلید اعتقادی کفایت میکند یا کفایت نمیکند بلکه ضرور است در تقلید
عمل کردن نیز حق اول است ودلیلش دو چیز است اول اجماع دویم سیره است وتا یک اختیار
میکند ظهور اتفاق وایا تقلید اعتقادی در مسائلی صحیح که مجتهد انفار اجتهاد
کرده باشد در وقت قصد کردن مقلد تقلید او را یا تقلید اعتقادی صحیح است مطلقا
حق در مسئلها که اجتهاد کرده باشد ان حق دویم است بهمان دو دلیلی که گذشت
مطلب چهاردهم در اینکه تقلید میت در اول امر جایز است یا نه حق دویم است ودلیلش دلیلهای
حرمت تقلید است بلی اگر کسی تقلید مجتهدی کند وبعد ان مجتهد فوت شود لازم است که
مقلد باقی باشد بر تقلید او ودلیلش قاعده واستصحاب اشتغال است واما مثل اینست
هرگاه مجتهدی که تقلید او کرده دیوانه گردد یا عاجز شود یا نه مقتضای استصحاب
اول است اگر گوئی که این خلاف اجماع است زیرا که اجماعست بر اینکه شرط است در مجتهدی که تقلید کند
جایز است اینکه عاقل باشد وعاجز نباشد چنانکه در بیان شرائط اجتهاد ومفتی گذشت جواب میگوئیم که

ان اجماع در

ان اجماع در جائیست که مجتهد در حین تقلید شدن مجنون یا عاجز باشد واما اگر
مجتهد جامع الشرائط باشد در حین تقلید وبعد مجنون یا عاجز شود اجماع شامل
این نیست ودر اینجا تاملی باید کرد **مطلب پانزدهم** هرگاه عامی ممکنش نشود که تقلید مجتهد
حی کند بجهة مانعی ایا جایز است که تقلید مجتهد میت کند یا نه حق اینست که احتیاط
کند اگر ممکنش باشد واگر نه عمل بفتوای مشهور کند واگر نه عمل بفتوائی کند که
چند نفر در ان موافق باشند واگر نه عمل بفتوای اعلم علمای اموات کند واگر نه
عمل بفتوای یکی از ایشان کند اگرچه اضعف علما باشد واگر نه عمل بظن خود
کند واگر نه تخییر کند اگر دو احتمال مساوی دهد واگر نه انچه میداند عمل کند
زیرا که بران تکلیف ندارد ودلیل همه غیر از قسم اخر قاعده واستصحاب اشتغال است
با اینکه هر قسم سابقی راجح است نسبت بقسم لاحقش وعمل براجح لازم است واما قسم اخر
وجهش ظاهر است **مطلب شانزدهم** در اینکه ایا واجبست که مقلد همه مسائل را از خود
مجتهد بشنود یا نه حق دویم است ودلیلش سه چیز است اول اجماع دویم سیره سیم
اینکه هرگاه این واجب باشد عسر وحرج بلکه اختلال نظام عالم بلکه تکلیف ما لا یطاق
لازم اید بلی احتیاط اینست هرگاه مقلد را ممکن شود ومستفتی از برای او نباشند
زیرا که در مسائل فهم غالبا علم بمراد مجتهد بهم میرسد ودر غیر ان بهم نمیرسد
واگر این ممکن نباشد عمل بقول جمعی کند که علم از قول ایشان بهم رساند که رای مجتهد
این بوده واگر نه از روی کتاب مجتهد عمل کند بشرط اینکه علم یا ظن بصحت کتاب
داشته باشد واگر نه عمل بقول دو شاهد عادل نماید واگر نه عمل بقول یک شاهد عادل
نماید اگر ظن از ان حاصل شود واگر نه عمل بشخص غیر عادل کند اگر ظن از ان حاصل شود
ودلیل بر حجت بودن قسم اول ودویم وسیم اجماع وسیره است ودلیل بر حجت بودن این اقسام
وباقی اقسام اینست که اگر هریک در مرتبه خود حجت نباشد عسر وحرج لازم اید بلکه تکلیف ما لا یطاق

لازم اید واما دلیل بر ترتیب اقسام مذکوره همین دو دلیل است با اینکه هر قسم سابق
راجح است نسبت بقسم لاحقش وعمل براجح لازم است **خاتمه** در بیان تعارض وتعادل وترجیح است
ودر ان سه مطلب است **مطلب اول** در بیان تعارض است وان در لغت معارضه
کردن چیزیست با چیزی دیگر ودر اصطلاح منافات بودن مدلول دو دلیل است
واین منافات در میان دو دلیل قطعی یا یکی قطعی ودیگری ظنی بهم نمیرسد اما اول بجهة اینکه
اجتماع دو نقیض با یکدیگر محالست واما دویم بجهة اینکه قطع بیک نقیض با ظن بنقیض دیگر
جمع نمیشود بلکه این منافات در میان دو دلیل ظنی بهم میرسد ومراد بدو دلیل ظنی دو
دلیلیست که ظن از نوع انها حاصل شود خواه بالفعل ظن از هیچیک انها بهم نرسد
خواه از یکی بهم رسد واز دیگری بهم نرسد زیرا که ظن بمدلول دو دلیل منافی جمع نمیشود
ووجهش ظاهر است ومعارضه کردن دو دلیل نوعی ظنی با یکدیگر یا در دو دلیلیست
که یکی نقیض دیگری باشد یا یکی ضد دیگری باشد یا در دو دلیلیست که یکی عام ودیگری
خاص یا یکی مطلق ودیگری مقید باشد یا یکی عام من وجه ودیگری خاص من وجه
باشد **مطلب دویم** در بیان تعادل است ودر ان دو مقام است **مقام اول** در شناختن تعادل است
وان در لغت مساوی بودن دو چیز است با یکدیگر ودر اصطلاح معارضه کردن
دو دلیل ظنی است که اعتقاد هریک با دیگری مساوی باشد ولیکن ممکن نباشد معارضه کردن
دو دلیلی که بالفعل ظن از هر دو حاصل شود چنانکه در مطلب سابق گذشت
ونزاعی نیست ظاهرا در وقوع تعادل مذکور در میان دو اماره غیر شرعی واما
در دو اماره شرعی خلاف است اکثری گفته اند که جایز و واقع است ونادری گفته اند که
جایز نیست وحق اول است زیرا که ممتنع نیست که دو نفر مساوی دو حدیث معارض با یکدیگر
روایت کنند بلکه بسیار واقع است در شرع بالضروره ودو دلیل مساوی مذکور یا در دو حکم
منافی با یکدیگر واقع میشوند مثل اینکه یک حدیث وارد شود ودلالت بر وجوب چیزی کند

ودیگری بحرمتش (?)

ودیگری بر حرمتش یا در دو موضع منافی با یکدیگر وارد شوند مثل اینکه یک
حدیثی وارد شود ودلالت کند بر اینکه علامت شناختن قبله چیزیست ودیگری
دلالت کند بر اینکه علامتش چیز دیگریست ویا در دو وجوب شرعی منافی با یکدیگر
وارد شوند مثل اینکه یک حدیث وارد شود ودلالت کند بر اینکه بینه حجت است ودیگری
وارد شود ودلالت کند که بینه منافی این بینه حجت است **مقام دویم** در اینکه هرگاه
دو دلیل مذکور با هم معارضه کنند باید تخییر کرد یا طرح هر دو ورجوع باصل نمود
یا توقف خلاف است ودر ان سه قول است جمع کثیری اول را گفته اند وبعضی دویم را
وبرخی سیم را وحق اول است ودلیلش سه چیز است اول عقل قاطع است زیرا که
طرح هر دو جایز نیست واگر نه مخالفت امر قطعی لازم اید چه طرح هر دو لازم دارد
طرح دلیلی که جناب اقدس الهی دلیل قرار داده وعمل بهر دو نیز جایز نیست زیرا که
این دو دلیل با هم منافات دارند وعمل بیکی معین از انها نیز جایز نیست واگر نه
ترجیح بلا مرجح لازم اید پس عقل قاطع حکم میکند بتخییر میان انها دویم اجماع است
ومخالفت نادری ضرر ندارد سیم اخبار است که دلالت بر تخییر میان دو خبر مساوی
معارض با یکدیگر میکند اگر کسی گوید که این اخبار مذکوره معارض است با اخباری که
دلالت بر لزوم توقف در دو خبر مذکور میکنند جواب میگوئیم که شهرت با اخبار اول است
مطلب سیم در بیان ترجیح است وان در لغت گردانیدن چیزیست راجح ودر اصطلاح
مقارن بودن چیزی است بیکی از دو دلیل معارض با یکدیگر که باعث شود رجحان
ان دلیل را بر دیگری ودر ان چهار مقام است **مقام اول** اینکه هرگاه از دو دلیل معارض
با یکدیگر یکی راجح باشد ودیگری مرجوح ایا عمل براجح اولیست یا باید توقف کرد ورجوع
باصل یا تخییر خلاف است ودر ان سه قول است جمع کثیری اول را گفته اند ونادری
دویم وسیم را وحق اول است ودلیلش دو چیز است اول [عقل] قاطع دویم اجماع است

و مخالف نادری هر چند اورده و دلیل مخالف اینست که اعتبار بمرجح نیست زیرا که شارع تنصیص بحجت بودن مرجح نکرده و جوابش اینست که هر گاه چنین باشد لازم اید که مخالف عمل بهیچ مرجح نکند زیرا که اخبار علاجیه نیز باهم معارضند و ترجیح بعضی بر بعضی نمیشود مکر بمرجح غیر منصوص و این باطلست باجماع ظاهر ابلکه قطعا با اینکه در اکثر مسایل فقه دلیلها بایکدیکر معارضند پس باید در انجاها عمل باصل کند یا بتخییر اکر اول باشد خروج دین لازم آید بمشاهده و اکر دویم باشد میکوییم که دلیل بر تخییر یا عقل است یا شرع اکر عقلست ممنوع است زیرا که عقل دلالت بر تخییر در وقتی میکند که مرجح نباشد و اکر باشد دلالت بر لزوم ترجیح راجح بر مرجوح میکند بالضروره و اکر شرعست ان نیز ممنوعست زیرا که دلیل ان اخبار است و انها بایکدیکر معارضند چنانکه اشاره بان شد بلکه شرع که اجماع باشد دلالت بر عمل راجح میکند بهر تقدیر عمل براجح لازمست باجماع و عقل و سیره و سخنهای بسیار در اینجاست بهمین اختصار نمود مقام دویم در بیان مرجحاتیست که باعتبار سند روایت بهم میرسد و انها شصت چیز است اول اینکه راوی حدیث فقیه باشد دویم افقه باشد سیم عالم بعربیه باشد چهارم اعلم باشد پنجم عادل باشد و عادل نیز مختلف میشود باعتبار اینکه عدالت ملکه باشد یا نباشد و اینکه عدالتش بمعاشرت باطنی ثابت شده باشد یا نباشد و اینکه معدل او اصلا در نفس عدالت باشد یا نباشد و اینکه عمل بخبر او کرده باشند یا نکرده باشند و مانند اینها ششم اینکه اعدل باشد هفتم زاهد باشد هشتم ازهد باشد نهم ورع باشد دهم اورع باشد یازدهم صاحب اقعد باشد دوازدهم مجالستش با علماء بیشتر باشد سیزدهم طریق روایتش اقوی باشد چهاردهم فطن باشد پانزدهم فطانتش اکثر باشد شانزدهم ضبط داشته باشد هفدهم ضبطش بیشتر باشد هیجدهم خوب روایت داشته باشد نوزدهم مورد باشد بیستم دائم صحیح العقل باشد بیست و یکم تدلیس نداشته باشد بیست و دویم قبض مقرون باشد بیست و سیم همعصر راوی ضعیف شریک نباشد بیست و چهارم انکار صحابه باشد بیست و پنجم اینکه

روایتش مشهور بالاسم باشد بیست و ششم حدیث را مشافهه شنیده باشد بیست و هفتم مباشر مضمون روایت باشد بیست و هشتم لفظ حدیث را نقل کند بیست و نهم حدیث را هم شنیده باشد و هم خوانده باشد بر انکسی که روایت از او میکند سی ام خبر مدنی باشد سی و یکم خبر وارد شده باشد بعد از قوت کرفتن رسالت سی و دویم تازه مسلمان نباشد بشرط اینکه معلوم باشد که حدیث را بعد از اسلام شنیده سی و سیم خبر متاخر باشد سی و چهارم مرفوع باشد سی و پنجم عالی السند باشد سی و ششم روایت شده باشد بطریقهای متعدد سی و هفتم مسند باشد سی و هشتم مرسل تابعین معصوم باشد سی و نهم معنعن باشد چهلم مسند بکتاب معتبری باشد چهل و یکم شیخ حدیث را خوانده باشد از برای راوی چهل و دویم خبر در حکم عام البلوی باشد چهل و سیم خبر از کسی روایت شده باشد که راوی منکر او باشد چهل و چهارم خبر موافق ان کتابی باشد که راوی از ان روایت کرده باشد چهل و پنجم اسنادش اتفاقی باشد چهل و ششم خبر از معصوم شنیده باشد یقینا چهل و هفتم خبر موقت بوقت متقدم نباشد بلکه مطلق باشد چهل و هشتم خبر صحیح باشد چهل و نهم حسن باشد پنجاهم موثق باشد پنجاه و یکم راوی صاحب کتاب معتبر باشد پنجاه و دویم صاحب کتاب معتبر متعدد باشد پنجاه و سیم شاکردش مروی عنه باشد پنجاه و چهارم خبر را بسیار روایت کرده باشد پنجاه و پنجم احتیاط در روایت حدیث داشته باشد پنجاه و ششم ملجاء علماء باشد پنجاه و هفتم تمام عمر در خدمت معصوم بوده باشد پنجاه و هشتم روایتش موافق کتابهای متعدد باشد پنجاه و نهم موافق همه کتابهای حدیث باشد شصتم خبرش موافق کتابهائی باشد که بنظر معصوم رسیده باشد و معصوم تصحیح انها فرموده باشد مقام سیم در اینکه هر کاه دو خبر بایکدیکر معارضه کنند و هیچیک مرجح سندی نداشته باشند و یکی از ان دو مرجح متنی داشته باشد عمل بان باید کرد و دلیلش اجماع بلکه اتفاق بلکه ضرورتست و مرجحات باعتبار متن بسیار است

اول اینکه متن یکی از این دو خبر فصیح باشد دویم اینکه افصح باشد سیم اینکه خاص باشد چهارم اینکه مقید باشد پنجم عامی باشد که بسبب خاصی نداشته باشد ششم عامی باشد که هیچ تخصیص نیافته باشد هفتم عامی باشد که تخصیص در ان کمتر باشد هشتم اینکه عام مخصص اولیست از خاصی که تاویل شده باشد نهم اینکه عامی که حکم تخلف در ان نباشد اولی است دهم اینکه عموم جمعی که الف و لام داشته باشد اولیست از عموم مفردی که الف و لام دارد یازدهم اینکه عموم جمع مذکور اولیست از عموم جمعی که نکره باشد دوازدهم اینکه دلالت خبر بطریق حقیقت باشد سیزدهم اینکه دلالتش بطریق اقرب مجازات باشد چهاردهم مجازش کمتر باشد پانزدهم حقیقتش مشهور باشد شانزدهم مجازش مشهور باشد هفدهم حقیقتش اتفاقی باشد هیجدهم دلالتش بطریق منطوق باشد نوزدهم دلالتش بطریق مفهوم موافق باشد بیستم عکس در تنصیص حکمی باشد که ذکر شده باشد مقتضی نقیض ان حکم مثل اینکه معصوم بفرماید نهیتکم عن زیارة القبور الا فزوروها بیست و یکم دلالتش بر حکم بی واسطه باشد بیست و دویم حکمش تاکیدی داشته باشد بیست و سیم دلالتش بطریق مطابقه باشد بیست و چهارم مشتمل بر حکم و علتش هر دو باشد بیست و پنجم دلالت علت یکی اقوی باشد بیست و ششم تاویلش کمتر باشد بیست و هفتم اینکه قول اولیست از فعل بیست و هشتم اینکه دلالت اقتضا اولی است از اشاره بیست و نهم غیر مشترک لفظی اولیست از مشترک سی ام معنی شرعی اولیست از لغوی سی و یکم معنی مشهور اولیست از غیر مشهور و مرجحاتی که در باب تعارض احوال ذکر شد همه انها در اینجا جاریست مقام چهارم اینکه هر کاه هیچیک از دو خبر معارض بایکدیکر مرجح سندی و متنی نداشته باشند

و یکی از این دو مرجح خارجی داشته باشد ان راجحست و مرجحات خارجی بسیار است اول خبری که قول علماء بان عمل کرده باشند اولیست دویم اینکه خبر ناقل اولیست از خبر مقرر و دلیلش سه چیز است اول شهرتست دویم اینکه تاسیس اولی از تاکید است سیم استقراء است سیم اینکه خبری که دلالت بر حرمت میکند اولیست از خبری که دلالت بر اباحه میکند و دلیلش سه چیز است اول شهرتست دویم اخبار است که دلالت بر واجب بودن احتیاط میکنند سیم خبری که دلالت بر حرمت میکند احتمال ضرر دارد و دفع ضرر محتمل واجبست عقلا چهارم اینکه هر کاه خبری دلالت بر وجوب چیزی کند و خبر دیگر دلالت بر حرمتش ایا اول اولیست یا دویم یا باید تخییر کرد خلافست بعضی اول را کفته اند ظاهرا زیرا که جلب منفعت اولیست از دفع مفسده و برخی دویم را بجهة اینکه دفع مفسده اولیست و جمعی سیم را چه دفع مفسده با جلب منفعت مساویست و حق تفصیلست زیرا که هر یک از دفع مفسده و جلب منفعت مرتبه‌های مختلف دارد و بسا دفع مفسده که اولیست از جلب منفعت و بسا

جلب منفعت است که اولیت از دفع مفسده وبعضی
جاها هر دو مساوی میباشند پس اگر دفع مفسده
اقوی باشد ان اولیت واگر جلب منفعت اقوی باشد
آن اولیت واگر هر دو مساوی باشند باید تخییر کرد ودلیل
هر سه ظاهرست پنجم خبری که دلالت بر حرمت چیزی کند اولیت
از خبری که دلالت بر کراهت ان کند بجهة اخبار احتیاط با اینکه عقل
قاطع حکم میکند بلازم بودن دفع ضرر محتمل ششم خبری که دلالت
بر وجوب چیزی کند اولیت از خبری که دلالت بر مباح بودنش کند
هفتم اینکه خبری که دلالت بر حرمت چیزی کند اولیت از خبری که دلالة
بر حلال بودنش کند ودلیل این دو قسم همان دلیل قسم پنجست هشتم
خبری که دلالت بر وجوب چیزی کند اولیت از خبری که دلالت بر
مستحب بودنش میکند بدلیلی که در پنجم اشاره شد نهم خبری که
دلالت بر وجوب وحرمة چیزی میکند اولیت از خبری که دلالت بر
حکم وضعی میکند ووجهش ظاهر است دهم اینکه خبری که دلالت بر حکم
اصلی کند اولیت یازدهم اینکه خبر مثبت اولیت از نافی هرگاه نافی موافق اصل
باشد دوازدهم خبری که معتضد بدلیل دیگر باشد اولیت سیزدهم
خبری که هیچ نسخ دران نشد باشد اولیت چهاردهم عامی که عمل بان یا

بعضان

بعض ان اتفاقی باشد یا مشهور یا بعضی عمل بان کرده باشند اولیت
پانزدهم خبری که موافق حکم عقل باشد اولیت شانزدهم خبری که تهدید
دران بیشتر باشد اولیت وهمچنین است هرگاه تهدیدش بیشتر باشد
هفدهم خبری که مخالف عامه یا بعض عامه باشد اولیت هیجدهم
خبری که موافق کتاب باشد اولیت نوزدهم خبری که موافق اجماع باشد
اولیت بیستم خبری که موافق اجماع منقول یا اجماع ظنی یا اجماع سکوتی
یا عدم ظهور خلاف یا ظهور عدم خلاف باشد اولیت ومرجحات سندی
ومتنی وخارجی زیاده بر اینهاست در اینجا مختصر بهمین اختصار نمود فائده
مرجحات مذکور در وقتی حجة میباشند که ظن از انها حاصل شود واگر ظن
از انها حاصل نشود حجة نیستند بجهة اصل ونبودن دلیل تتمیم هرگاه
مرجح در یکی از دو خبر معارض با یکدیگر یافت شود ان مقدمست خواه
مرجح سندی باشد وخواه متنی وخواه خارجی بدلیلی که در مطلب هر یک
گذشت واما اگر مرجح در هر دو خبر مذکور یافت شود انخبری که مرجحش
راجحست مقدمست خواه مرجح متنی باشد وخواه سندی وخواه خارجی
وخواه واحد باشد وخواه متعدد وخواه در دلیل فقاهتی باشد وخواه اجتهادی
ووجهش ظاهرست

ختم شد خلاصة الاصول [illegible] که جناب اقدس باری
تالیف ان بخش رضای خود کرداند وهر سطر ان ستری از نیران وهر دو وان
استبرقی از جنان نماید الحمد لله اولا واخرا وظاهرا وباطنا والصلوة علی محمد واله
[illegible] وعلی [illegible] قد فرغ من تسوید الکتاب بعون العزیز الملک الوهاب

[illegible] ۱۲۴۳ [illegible]
[illegible]



